Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. VIII. Band 2. Heft.

IV.

Zu Anaxagoras.

Von

E. Zeller.

Dieser Philosoph sagt Fr. 7 (5): ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστι οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι. Die erste Hälfte dieses kleinen Bruchstücks würde nun für sich genommen allerdings eine doppelte Erklärung zulassen: 1) „in allen Dingen, mit Ausnahme des Nus, sind Theile von allem"; 2) „in allem sind Theile von allem ausser von dem Nus". Indessen zeigt der Beisatz ἔστι — ἔνι unwidersprechlich, dass es sich hier nicht darum handelt, ob im Nus Theile der anderen Dinge, sondern darum, ob in den anderen Dingen Theile des Nus sind, dass mithin die Worte ἐν παντὶ — ἔνεστι nur den Sinn haben können, welchen die zweite von den oben aufgestellten Erklärungen annimmt. In dieser Voraussetzung habe ich Ph. d. Gr. I, 994[5] auf Grund unserer Stelle bemerkt: Anaxagoras sage vom Nus, „dass in den einzelnen Dingen Theile von ihm seien". Wenn daher Arleth im 1. Heft dieses Jahrgangs S. 69 mir mit der Bemerkung entgegentritt, Anaxagoras würde sich anders ausgedrückt haben, wenn er hätte sagen wollen, „in allem seien Theile von allem enthalten, nur nicht im Nus", so schreibt er mir genau das Gegentheil von dem zu, was ich gesagt habe. An Theile des Nus, und an ein mehr oder weniger vollständiges, also theilweises, Inwohnen desselben in den Lebewesen

denkt aber Anaxagoras m. E. allerdings sowohl in unserem Bruchstück als bei dem, was er Fr. 8 (6) über den νοῦς μείζων καὶ ἐλάττων sagt, und wenn Arleth a. a. O. 70f., 82ff. glaubt, der Nus gehe seiner Meinung nach in keine stoffliche Mischung ein, sei streng untheilbar und den Dingen gegenüber transcendent, so kann er sich dafür nicht auf seine Worte, die vielmehr das Gegentheil besagen, sondern nur auf Erwägungen stützen, von denen erst bewiesen werden müsste, dass Anaxagoras sie angestellt hat.

V.

Gedankengang von Platons Gorgias.

Von

Gustav Glogau in Kiel.

Einleitung.

In diesem Dialoge unternimmt der Platonische Sokrates eine Prüfung der hochberühmten Kunst des Gorgias. Nicht ist es die Prunkrede des Mannes, welche ihn anzieht, der Schmuck und die Länge seiner Ausführungen, die er vielmehr für ein andermal zurückstellen heisst (p. 447 C, 449 B). Er möchte vielmehr in Frage und Antwort (διαλεχθῆναι) feststellen, was seine Kunst recht eigentlich vermag und was den Gegenstand seiner Lehre bildet (τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρὸς, καὶ τί ἐστιν ὃ ἐπαγγέλλεταί τε καὶ διδάσκει p. 447 C), um dadurch womöglich die ihm selbst wichtigste Untersuchung (πάντων καλλίστη σκέψις p. 487 C. Vergl. p. 472 C, 500 C, 513 A u. ö.) zu fördern: ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα p. 487 E (ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶ καὶ ὅστις μή p. 472 D, πῶς βιωτέον p. 492 D, ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν p. 506 C ὁ σκόπος πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν p. 507 D ὅντινά ποτε τρόπον οἴει δεῖν πολιτεύεθαι ἐν ἡμῖν p. 515 B, ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν p. 526 D u. ö.).

Diesem Zwecke entspricht die Gliederung des Dialoges in zwei deutlich sich gegen einander abhebende Haupttheile: die kritische Prüfung der Rhetorik und die nähere Entwickelung der sokratisch-platonischen Ethik, welche aus der Prüfung der von jener vertretenen natürlichen Lebensauffassung immer bestimmter

und selbständiger als ihr Gegenstück hervortritt. Da nun die entgegenstehenden Ueberzeugungen sich fort und fort aneinander reiben und die einmal gewonnenen Ergebnisse immer inniger sich mit einander verschlingen, so greifen die beiden Theile vielfach in einander über, bis endlich im Bilde des Totengerichtes die ewige Bestimmung der Seele dem kritischen Denken überhaupt entrückt wird und in der siegenden Selbstgewissheit des Glaubens (p. 527 A. Vergl. 523 A u. 524 A) ihre felsenfeste Gewährleistung (p. 509 A) findet.

So stellt Plato auch hier der Verkehrung des Zeitgeistes das Leben und Sein des Socrates gegenüber, der selbstischen Scheinwelt die Wahrheit. Gorgias freilich, mit dem das erste vorbereitende Gespräch geführt wird, wird zwar überwunden, doch persönlich keineswegs verurtheilt. Vielmehr erscheint die Benennung des Dialoges nach diesem Rhetor geradezu als eine Ehrenbezeugung für denselben. Wie immer seine Leugnung eines objektiven Seins und Wissens zu seiner Kunst sich möge verhalten haben, die Menschen durch Redegewalt zu beherrschen — in diesem Dialoge ist durchgehends anerkannt, dass ihm bei aller Prunksucht vorwiegend doch eine würdige Gesinnung eigne, welche die sittliche Scheu nicht geradezu verletzt, und dass ihn das sachliche Interesse beherrsche. Er zeigt durchweg eine vornehme Zurückhaltung und sucht sich, als er die Gefahr merkt, anfangs lieber gänzlich zurückzuziehen (p. 458 B ff.). Dann aber, als er dem Gespräche nicht ausweichen kann, verstummt er vor dem logischen Widerspruche (p. 461), und hält doch wieder durch seine Fragen die Untersuchung im Gange (p. 463 A, D ff.; 497 B). Vor ihm trägt Socrates billige Scheu (p. 462 E) und wendet den Vorwurf der Lustsucht ausdrücklich gegen Polos (p. 465 A); ihm legt er seine Ansicht dar (p. 463 A) und auch Kallikles hat nur um seinetwillen widerstrebend geantwortet (p. 505 C); er endlich ist es, der den Abbruch der Unterredung vor ihrem wirklichen Abschluss verhindert (p. 506 A). Der Vorwurf der Unklarheit aber trifft ihn, wie das Gespräch zeigt, mit vollem Rechte. Seine Rhetorik, das grösseste Gut, erweist sich als eine blosse Empirie ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὧν προσφέρει, ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν

ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν (p. 465 A), und sie ist mit dem Zeitgeist unlöslich verschmolzen. Und so hat denn auch Plato eine andere Rhetorik als möglich wenigstens angedeutet, welche derjenigen des Gorgias gegenübersteht (p. 480 C, 508 B, 527 C). Das Alles aber heisst nach meiner Auffassung: er hat dem instinctiven Verständniss der Volksseele und der die Gemüther fortreissenden Sprachgewalt, welche Hellas in Gorgias verkörpert sah und anstaunte, eine wesentliche Bedeutung nicht absprechen wollen. Hat er doch selbst in seinem freilich viel engeren Kreise durch den Zauber aufs höchste gewirkt, mit dem seine Rede alle Herzen unentrinnbar gefangen nimmt!

Gorgias' Schüler und Reisebegleiter Polos zeigt sich schon ernstlicher von der naturalistischen Ansicht durchfressen, mit der sein Meister wie unbewusst spielt. Er tritt in seiner Selbstüberschätzung anfangs frech genug für ihn ein und bedarf auch später in dem mit ihm selbst geführten zweiten Gespräche derber Zurechtweisung (p. 461 C); ja er geht soweit, dass er Socrates Schuld giebt, wider besseres Wissen zu reden (p. 471 E). Aber trotz all' dieser sittlichen Unreife hält er schliesslich einer sehr verwickelten Untersuchung doch Stand. Der Macht der Wahrheit noch zugänglich, kommt er von seinen sophistischen Kunstgriffen allmählich zurück und erkennt an, dass ungestraft Unrechtthun das grösseste Uebel sei, ja dass seine Rhetorik zu nichts nütze, vielmehr nur schädige und verderbe (p. 479 D ff.). Dem dritten Gespräche, dem langen Entscheidungskampfe mit Kallikles, in welchen Gorgias wiederholt eingreift, hört der hitzige Jüngling dann stillschweigend ohne ein Wort zu sagen und wir dürfen annehmen höchst aufmerksam zu. — Ganz anders der auf dem Boden der athenischen Demokratie erwachsene (p. 481 D f.) dritte Gegner, welcher durch sie alles inneren Masses und alles unmittelbaren Empfindens bis auf die Wurzel entkleidet ist (p. 513 C). Er kann Sokrates' Lebensauffassung, trotz des persönlichen Wohlwollens, das er gegen ihn äussert (p. 486 A), nur als einen schlechten Scherz ansehen (p. 481 B), da er bei all' seiner litterarischen und philosophischen Bildung (p. 483 C ff. p. 487 C f.) gleich der verrotteten Menge durchaus kein anderes als sinnliches Wohlergehen

zu fassen vermag (p. 491 Eff.). So verlacht er die sittliche Scheu als ein albernes Geschwätz (p. 482 C, 491 E), die sorgfältig vordringende Untersuchung und die Forderungen der Logik als unwürdige Kinkerlitzchen (p. 482 E, 491 A, 497 A ff., 511 A). Als aber seine Verherrlichung rücksichtsloser Naturkraft, die gewandt sich durchzusetzen vermöge, ihn dann in allzugrossen Widersinn verstrickt, und er zur Umkehr genöthigt ist (p. 499 B): so beharrt doch seine festgewurzelte Willensrichtung auch dann, als er durch seine Zugeständnisse widerwillig zum Prüfstein der Wahrheit für Socrates wird. Die Furcht vor sinnlichem Wehe (p. 521 C) bildet das Gegengewicht gegen die Stimme der Vernunft und lässt ihn in der That wider besseres Wissen die liebedienersche Staatskunst der sittlich kämpfenden vorziehen (p. 521 A). Hier hat ein unsittliches Leben die Persönlichkeit gänzlich schon aufgezehrt.

Im Kampfe mit diesen typischen Gegnern wird die für alle Zeit massgebende Grundfrage πῶς βιωτέον nun in einer Schärfe und Meisterschaft herausgekehrt und erörtert, dass das ursprüngliche innere Wesen des Menschen, das Fundament aller Wahrheit, dem Leser zur unmittelbaren Empfindung kommt. Um dies und damit die zwingende Aufforderung zu der grössesten Revolution zu erreichen, welche die Menschheit überhaupt zu durchleben hat (p. 481 C): dazu eben bleibt Plato in unserem Dialoge bei der Darlegung, Begründung, Vertheidigung seiner ich möchte sagen physiopsychischen Grundansicht (p. 463 E—466 A) stehen. Unser Dialog bildet den Höhepunkt und den reifsten Ausdruck jener Ergebnisse Plato's, welche v o r der von ihm unternommenen Begründung der ewigen Wahrheit durch die Ideenlehre liegen und v o r der Gestaltung des Staatsideales, das den ethischen Impulsen fortan das gehörige Flussbett sichern soll. Eine Zeitbestimmung aber für die Abfassung desselben wird sich freilich hieraus nicht ohne weiteres ergeben. Einmal weist die spielende Herrschaft über alle Elemente des behandelten Grundgegensatzes und über ihre Beziehungen zu einander auf eine spätere Zeit hin und zweitens die grandiose Einheit des in weiser Steigerung knapp fortschreitenden geistigen Dramas, in welchem alle äusseren Vorgänge schon auf die nothwendigsten Andeutungen beschränkt sind. Auch meine

ich: die schlagende Beurtheilung aller früheren Politik und die Art, wie dieselbe begründet wird, setze im Hintergrunde des Geistes bereits die volle Klarheit über die eigenen Forderungen mit Gewissheit voraus. — Endlich aber bemerke ich, dass der Phaedon, welcher Dialog nun seinerseits von der Bekämpfung der Sophistik ganz absieht, um die Ideenlehre zu entwickeln, im ersten Theile des Hauptgespräches p. 64 A — 69 E die hier gegebenen Grundlagen als Voraussetzung für die platonische Metaphysik eigenartig rekapitulirt. — —

Schärfer als diese Nebenfragen, welche ich in die antiquarischen Indicien des Dialoges nicht weiter verfolge, will ich den Kern der Sache, aus und um welchen alles Andere erwächst, herausstellen. — Dass Lust und Schmerz, ferner das Selbstgefühl uneingeschränkter Macht und schmählich erduldete Misshandlung, einen Gegensatz zu einander bilden, innerhalb dessen sich alle Menschen unweigerlich für das erste Glied entscheiden müssen, lehrt die Erfahrung, über welche hinaus es keine Berufung giebt. Die Erfahrung aber ist ein unmittelbares Innesein, d. h. sie ist mit unserem Wesen gegeben, das wir als ausnahmslos sich selbst gleich und als die allen gemeinsame Grundlage voraussetzen. Hierauf allein gründet sich die Anerkennung, welche unsere Urtheile im Einzelnen beanspruchen und finden, der Werth des vorausschauenden bewussten Wissens. Auf diesem Boden der sinnlichen Gewissheit bewegt sich nun in ungetrübtem Selbstvertrauen die Sophistik, überhaupt die natürlich erwachsende sinnlich-egoistische Lebensanschauung der Menschen.

Der sinnlichen Erfahrung setzt sich indessen eine zweite entgegen, die ihr widerspricht, dem sinnlichen Wesen ein geistiges, das ebenfalls ausnahmslos sich selbst gleich und allen gemein sein will. Sie legt dem Menschen „Rücksichten“ auf, welchen er um keinen Preis sich entziehen soll. Auch die zweite geistige Erfahrung nämlich umschliesst einen Gegensatz, den Gegensatz des Guten und Bösen; und wiederum müssen sich alle, welche denselben in deutlicher Klarheit empfinden, unweigerlich für das erste Glied, für das Gute, entscheiden. Das ist freilich in Wirklichkeit solange noch nicht der Fall, als die zuerst entwickelte sinnliche

Erfahrung den Menschen betäubt und völlig umfangen hält. Das neben dem sinnlichen stets zwar vorhandene geistige Innesein wird also von jenem anfangs auf die dunkle Empfindung eines inneren Widerspruches herabgesetzt und so der wahrhaft menschliche Wille vollkommen überwuchert; ja er kann im Menschen, der sich in sein bewusstes Wissen fest einspinnt, so wie bei Kallikles, (fast) ganz ersticken. Nicht in dem Thiere. Der unbewusste Instinkt ist der unfehlbare Ausgleich zwischen den momentanen und individuellen und zwischen den Gattungs-Impulsen des Thieres. Die ersteren gehören seiner zeitlichen und sinnlichen, die letzteren sozusagen seiner ewigen Natur an.

Auf seiner Doppelnatur beruht der schwere Kampf, welcher den Menschen zerreisst; und auf ihrer Entfaltung beruhen die wahrhaft geschichtlichen Krisen, in welchen der innere Gegensatz zur hellen Flamme wird. Bereits der älteste Religionsschöpfer, von welchem wir wissen, Zarathustra unterscheidet „zwei Denkungsarten (mainis) oder Weisheiten (khratus); sie heissen die erste und die letzte, d. i. die göttliche und die menschliche Weisheit, die Urintelligenz und die durch Erfahrung erworbene. Diese Unterscheidung finden wir noch in den späteren Pârsibüchern. Die erste heisst âçnô-khratu Urweisheit, die zweite gaoshô-çrûta-khratu, die durchs Ohr vernommene Weisheit“ [1]). Damit ist aber weiter sofort der Unterschied eines erstrebten ewigen wahren Seins, als des Gegenstandes der inneren Erfahrung, zu einem wechselnden Scheine oder Nichtsein gegeben, den die bethörende und lügenhafte sinnliche Erfahrung hervorruft. Dieser Gegensatz hat aller Orten hervortreten müssen. Er ist keineswegs als eine zufällige historische Bildung zu kennzeichen, welche etwa in Griechenland oder Indien entsprossen wäre, sondern als der Keim ewiger, dem Wesen der Sache nach nothwendiger Gedanken, das Ur-Problem der Wahrheit. Auch Zarathustra hat nicht nur Platons

[1]) Haug, die Gâtâ's des Zarathustra Bd. II, S. 254. — Soweit meine Einsicht hier reden darf, rückt dieser grosse Forscher Z. mit vollem Rechte in eine frühe Vorzeit hinauf. Z. ist wohl älter als Amenophis IV, wenn von diesem gewiss nicht ursprünglichen Geiste in unserem Zusammenhange überhaupt die Rede sein dürfte.

ἐπιστήμη ἐνοῦσα (s. diese Ztschrft. B. VII S. 7) — er unterscheidet auch weiter ganz im Einklang mit diesem Griechen zwischen dem Sein und dem Nichtsein. „Das Sein ist das Leben (ahu), die Wirklichkeit und Wahrheit (asha) und das Gute; das Nichtsein der Tod, der Schein, die Lüge (drukhs) und das Böse. Aus ihrem Zusammenwirken ist die ganze Welt, die körperliche wie die geistige, hervorgegangen. Die Macht beider erstreckt sich somit nicht blos auf die äussere Welt, sondern auch auf die Gedanken, Worte und Thaten der Menschen.“ [2])

Wie diese Doppelnatur des Menschen sich aus dem Gegensatze eines ewigen Wesens der Seele zu ihrer gegenwärtigen Bedingtheit durch den Leib und die wechselnden irdischen Zustände näher verstehen lässt, danach hat nun der Ernst des Wahrheitsstrebens seit Anbeginn ringen müssen. Er ist einstimmig zu der Erkenntniss geführt worden, dass die Aussprüche der sinnlichen Erfahrung einer augenblicklichen Lage der Dinge gerecht werden und dem Momente gehören. Festgehalten aber und rücksichtslos zur Richtschnur des ganzen Lebens genommen, spinnen Lust und Selbstgefühl den Menschen in eine Lügenwelt ein, welche die Seele im Widerspruch mit sich selbst verkümmern lässt (S. 157). So ist die in unserem Dialoge umrissene sokratisch-platonische Grundanschauung, welche den Gegensatz bis auf die Wurzel hin auseinanderlegt, die reife Frucht des vom Mythos sich läuternden griechischen Geistes. Weltgeschichtlich aber bildet dieselbe das nächste Seitenstück zu der Aufrüttelung und dem endlichen vollen Erwachen des Geistes, welches in Israel durch die Propheten und Jesus sich vollzogen hat, worauf ich in dieser Zeitschrift Bd. VII S. 20 schon hingedeutet habe.

Beide Schöpfungen finden in der rein geistigen Gewissheit eines über das irdische hinausliegenden ewigen Lebens, namentlich aber in der mit dieser Gewissheit gegebenen Willensrichtung, welche das irdische Leben bestimmt, den Schlussstein der lange gesuchten, die Seele sättigenden Wahrheit; und beide haben die, wie ge-

---

[2]) A. a. O. S. 253f. — Ich selbst habe die „Urweisheit“ in meinem Abriss Bd. II, S. 177 ff. und darauf in meiner Logik und Wissenschaftslehre des Näheren gekennzeichnet.

sagt, auch sonst überall hervorbrechende Uranschauung des Geistes aus den Verschlingungen und Verzerrungen der sinnlich-mythischen Phantasie herauszuscheiden und frei für sich hinzustellen vermocht, in welche sie bei ihrem Aufdämmern zuerst sich niederschlägt. So sind sie die Grundlage des geistigen Lebens für die späteren Völker der Weltgeschichte geworden. Der Prophetismus entschlug sich der äusseren Wunder und der phantastischen Zukunftsschau, von welchen er ausging, in gleichem Grade, als ihm die innere Offenbarung des göttlichen Gesetzes heller aufleuchtete. Damit vertrocknete diese äussere Schale von selbst und sie wird eigentlich schon von Jeremias vollkommen abgesprengt. Bei Plato aber zeigt sich die dogmatische Abirrung der vorsokratischen Speculation überwunden, welche auch den unsinnlichen Gehalt der mythischen Schau von dem bewussten Leben abdrängen oder ihn ganz in Verstandeserkenntniss aufzehren wollte[3]). Er weiss es, dass der werthvollste Theil der ewigen Wahrheit nothwendig ins Unbestimmte verklingt (p. 512 E) und wird nicht müde, den symbolischen Charakter seiner Bezeichnungen für denselben, auch seiner sichersten Behauptungen über die letzten Dinge, zu betonen (p. 509 A, 527 A, 506 A). Und wie die Abirrung ins Phantastische, so ist auch diejenige ins Rituelle und Mönchisch - Asketische hinein bei den reifsten Schöpfungen beider Völker ganz fortgeblieben. Nur die das innere Leben erstickende Wucherung des sinnlichen Egoismus ist hier wie dort zuerst schlagend aufgewiesen und dann durch die unmittelbare Schau unseres wahren Wesens zerschnitten. Die Welt und ihre Lust muss hingeben, wer aus Gott lebt, und alle Leiden der Zeitlichkeit ruhig über sich nehmen. Οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσει, ἐὰν τῷ ὄντι ᾖς καλὸς καγαθός (p. 427 D).

Der Unterschied beider Bildungen aber beruht wiederum auf der Verschiedenheit des Volksthumes und damit wesentlich auch auf der je verschiedene Stellung der eigentlich schöpferischen Mächte innerhalb desselben. Durch ihre im Volksthume angelegte directe Verknüpfung mit der Jahwe-Lehre gewinnt die Schau des Propheten sofort religiösen Charakter und den höchsten Schwung.

[3]) Vergl. zur weiteren Aufklärung meine Logik und Wissenschaftslehre S. 167.

Andererseits trägt sie als eine an das ganze Volk gerichtete Mahnung je eine bestimmte historische Prägung; die innere Erleuchtung setzt sich in Ermahnungen, später in Vorschriften und Normen um, deren Befolgung die von Anbeginn Erwählten ihrer ewigen Bestimmung theilhaftig und würdig mache. Dem griechischen Ringer dagegen verwehrt es der im Volksgeiste lebende Mythos, dass er, sofort die letzten Tiefen erreichend, die ethischen Regungen direct aus ihrer einheitlichen metaphysischen Quelle begreift. Zudem wendet er sich, darin dem Evangelium vergleichbar, zunächst an den einzelnen bürgerlichen Menschen. In dem nüchternen Bemühen, die wesentlichen Strebungen zuerst als solche nackt zur Anschauung und damit zur Anerkennung zu bringen, tritt aber an Stelle des prophetischen Schwunges die logische Thätigkeit hervor, welche zergliedernd und konstruirend aus dem erfahrungsmässigen Thun der Menschen eben die wesentlichen Triebe abscheidet und ihre innere Zusammengehörigkeit aufweist. Diese auf mancherlei Umwegen erreichte abstracte Wahrheit ist nun zwar einerseits allgemein; sicherlich aber ist sie andrerseits für die im gewöhnlichen Leben entwickelten geistigen Organe nicht fasslich und wenig wirksam. So hat sich aus der Gesammtthat Israels geschichtlich die Kirche niedergeschlagen, welche, sich direct an die Persönlichkeit richtend, die Völker bindet und lehrt. Socrates-Plato dagegen ist der Eckstein des nach Klarheit über sich ringenden denkenden Geistes geworden. Bei beiden Völkern aber ist an die Stelle der These des Orientalismus: unser Wissen ist absolut und grenzenlos vielmehr die occidentale These getreten: die Erkenntniss der Wahrheit ist approximativ und an undurchbrechbare Schranken gebunden. Dort überwiegt das phantastische Element, hier liegt mindestens die Gefahr vor, dass das logische Element sich ungebührlich erweitere und zu verselbständigen suche[4]). —

[4]) Ich rede hier nur von dem Herrlichsten, was dem Geiste entsprungen, nicht von dem Stoffe, der fremd und fremder sofort sich ihm wieder andrängen musste; von der ἐπιστήμη, nicht von den Bildungen des Traditionalismus. — Dass übrigens grade die orientalische These, wo sie umschlug, die empfindlichere Abschwächung und wohl gradezu einen thatenlosen Nihilismus ergeben musste, liegt auf der Hand.

Der Nachweis, wie sich die schöpferische Thätigkeit des Propheten des Näheren gestalte, bleibt dieser Arbeit fern; wohl aber muss sie das Wesen des logischen Denkens noch näher erörtern. Denn nicht sowohl die sachliche Schwierigkeit der Probleme, als vielmehr seine Form, sein eigenartiger logischer Charakter bewirkt es, dass unser Dialog bisher nicht genügend gewürdigt ist. Um seinem Zusammenhange zu folgen, muss sich nämlich der Leser zunächst der Forderungen und der Methoden der Logik völlig mächtig erweisen, die hier doch nur implicite durch das Verfahren selbst, zum Theil aber in episodischen Darlegungen seiner Grundimpulse entwickelt werden, welche einerseits den sachlichen Gedankengang wiederholt unterbrechen, und andrerseits ihre volle Tragweite erst dem zusammenfassenden Auge des Kenners erschliessen können. Auch abgesehen aber von dem für den Ungeübten nicht sofort durchsichtigen Verfahren, welches die Bildung des Begriffes und der Beweis verlangen; von der damit geforderten Knappheit und Schärfe der Fragen und Antworten; den vielfach wechselnden Ansätzen und den damit gegebenen Wiederholungen; der Verwerthung scheinbar fernliegender Analogien; dem oft vorerst nur formalen logischen Zwange, welcher den Weg bricht — abgesehn, sage ich, von all' diesen elementaren logischen Schwierigkeiten, werden durch den Aufbau und den Gesammtcharakter des Ganzen an die Sammlung des Lesers noch weitere grosse Anforderungen gemacht, dessen Aufmerksamkeit überall haften bleibt und sich zertheilen muss. Dahin gehört, wenn wir von der breit hervortretenden persönlichen Färbung ganz absehen, schon die Einfalt und die oft behagliche Breite des an Neulinge in eminentem Sinne sich richtenden Gedankenganges. Wir Geübte von heute werden namentlich durch die Fülle der einen allgemeinen Satz verdeutlichenden Beispiele erdrückt und abgelenkt, die nur aus der Naivität eines versunkenen Weltalters richtig empfunden werden. Ferner die immer erneute Hervorhebung des formellen Gegensatzes zwischen dem springenden Gebahren und den spielerischen Künsten der sophistischen Rhetorik zu dem Ernste und der Consequenz der Vernunft, deren Untersuchungen nicht auf rechthaberischen Zank sondern auf sachliche Belehrung, nicht auf ein wechselndes sub-

jektives Belieben, sondern auf die Identität des Gegenstandes gerichtet sind (vergl. z. B. p. 461 D f., 490 E f., 500 B f.). Endlich aber müssen ja in einer Unterredung viele Begriffe nur ad hoc festgestellt werden; sie werden nicht nach allen Seiten, sondern nur nach derjenigen hin entwickelt, nach welcher sie den Gedankengang berühren, während sie sonst, und d. h. als Ganze, unaufgeklärt bleiben.

Da ich bei dem in dieser Zeitschrift mir zugemessenen Raume auf Elementares nicht eingehen kann, so muss ich für alle diese Dinge auf die genaue und sorgfältige Ueberschau des Dialoges verweisen, welche der nachfolgende Gedankengang bietet. Die scharfe Erfassung der Gliederung eines Ganzen bildet allemal die unerlässliche Vorbedingung für sein Verständniss. Eine solche verlangen ganz besonders historische Dokumente von so eminent weltgeschichtlichem Charakter, als er den Platonischen Dialogen eignet. Sind wir heut' im Einzelnen analytischer und im Ganzen systematischer geworden, so ist uns dafür die unmittelbare Spürkraft, der tief eindringende Blick in die letzten Grundlagen und den organischen Zusammenhang der Welt verloren gegangen, welcher sich in den einfachen Verhältnissen des griechischen Geisteslebens erhalten hatte und in Plato zur Vollendung gekommen war. Daher eben ist in seinen Dialogen das Sachliche und das Persönliche auch noch nicht auseinandergefallen. Das innige Wechselverhältniss beider ist es, was denselben den eigenartigen Charakter giebt.

Somit beschränkt sich die logische Aufgabe dieser Einleitung allein darauf, dem Leser die principielle Bedeutung des Werkes dadurch zu erschliessen, dass ich die letzten Wurzeln der logischen Methode im Wesen des sittlichen Geistes nachweise, und zwar unmittelbar aus dem Wortlaute unseres Dialoges. — Die innere Gewissheit nämlich, um welche sich wie um ihre Axe die sittliche Ueberzeugung dreht, hat neben ihrer praktischen zugleich eine theoretische Wirksamkeit, nach welcher sie nun eben das logische Denken hervorbringt. Denn die Logik ist keine besondere Erfindung und sie ist weder das Erste noch auch das Letzte in unserem Geistesleben. Sie hat vielmehr eine mittlere Stellung. Auf der einen Seite von ihr steht (vergl. S. 157 f.) der unbewusste Instinct des

Geistes, welcher den Menschen auf seinen nächsten Wegen zwar richtig führt, aber als ein dunkles Gefühl ohne Bewusstsein der Gründe im Conflicte mit anderen Stimmen rathlos versagt; auf der anderen aber jenes freudige Gottvertrauen, das mitten im feindlichen Getriebe der Welt seiner selbst als der ewigen Wahrheit auch ohne äussere Bewährung unbeugsam gewiss geworden ist. Da nämlich, wo die Widerstände sich fühlbar machen, welche den Instinct verwirren, macht der kräftige Geist in sich Halt und sammelt sich zu bewussten Behauptungen über sein eigenes Wesen. Indem er aber diese Selbst-Behauptung festhält und durchsetzt, wird die unklar wogende Phantasie, die ihn verführen wollte, durchrissen: der Gedankengang betritt, indem sich die unmittelbare Stimme der Wahrheit von den drückenden Gegeninstanzen der Scheinwelt befreit, die Bahnen der Logik, die ja zu deutsch die Vernunft heisst. — Freilich werden die im sittlichen Kampfe zuerst entwickelten Formen des consequenten Denkens dann hinterher auch leicht an sinnliche Voraussetzungen geheftet. So kann die empirische Forschung, die sich derselben bedient, ihrer Mutter vergessen. Die bewusste Erkenntniss, des Menschen allerhöchste Kraft, muss ihm aber zum Fallstrick gereichen, wenn sie die unfassbare Wurzel der Vernunftthätigkeit selbst den logischen Formen unterwerfen will. Das ist der Fall der modernen Geistesrichtung, welche alles von der Logik abhängig machen möchte. Statt Gutes, die sinnlichen Güter, dem Besseren nachzustellen und ev. ihm zu opfern, wie die Wahrheit es fordert, hat man an jene sein Herz gehängt und so das mächtigste Werkzeug, das die Wahrheit selber geschaffen hat, gegen sie zu kehren und zu verfälschen, ja es im Bereich einer wechselnden ἐμπειρία ganz untergehen zu lassen gesucht[5]). Die „Aufklärung" ist aus jener mittleren Stellung herausgetreten und zur Herrin geworden. Sie hat damit ihr prius, das Persönliche, gründlich zerfressen und jenes freudige Gottvertrauen zum Gespötte und zum Gelächter der Thoren gemacht. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass Goethe von sich rühmt, er habe nie über das Denken gedacht.

[5]) Vergl. meine Logik und Wissenschaftslehre § 6.

Der überredenden Kraft der sinnlichen Güter, sagten wir (S. 157), setze sich eine zweite ursprüngliche Erfahrung entgegen, welche, wie jene, auf Intuition beruht. Da aber die zuerst erwachsene sinnliche Gewissheit den Menschen ganz in Beschlag nimmt und fortreisst, so könne deren Stimme anfangs nur als ein Zwiespalt vernehmbar werden, welcher in unserm Thun mehr oder weniger dunkel empfunden wird. Sobald sich also die thierische Natur soweit befriedigt und damit abgeschwächt hat, dass ihr Gegensatz gegen die Forderungen des sittlichen Geistes überhaupt schon fühlbar wird, so tritt als eine erste negative Erscheinung desselben die Scham auf, welche unweigerlich aus dem Lebensgrunde des eigenen Seins hervorsteigt. Dieses Gefühl eines inneren Widerspruches bildet das Letzte, unmittelbar Gegebene, worauf in unserem Dialoge der Gedankengang überall zurück- und von welchem er vorwärtsgeht. Daher sucht Socrates zuerst die Aeusserung der Scham zur Beachtung zu bringen und keine persönliche Scheu kann ihn davon zurückhalten (p. 463 A, 494 C). Der erlebte innere Widerspruch ist die letzte Quelle der Wahrheit (p. 508 B C, 522 D); die gewaltsame Verleugnung dieser inneren Stimme (p. 482 E μὴ τολμᾷ λέγειν), die Wendungen und Drehungen der inneren Verlogenheit aber Quell alles Uebels (p. 509 C). Sie erwecken nicht Nacheiferung, sondern das höchste Erbarmen (p. 469 A). Denn allerdings versuchen die Gegner in alle Wege die αἰσχύνη abzuschwächen und zu discreditiren (p. 461 B, 482 D f., p. 487 A f., E, 489 A, besonders 492 A), während sie selbst doch an sie appelliren müssen (p. 489 C, 494 E).

Die in der Scham empfundene Verleugnung einer schuldigen Rücksicht verlangt nun, zum Bewusstsein gekommen, die Auseinanderlegung der verschlungenen Gegensätze (διελεῖν). Dies ist die erste eigentlich theoretische Thätigkeit, welche, wie der folgende Gedankengang durch den ganzen Dialog hin zeigt, das Denken zu üben hat. Am Gröbern beginnend, strebt diese Scheidekunst zu den elementaren Begriffen hin. Damit aber tritt aus der Meinung und der Willkür der Menschen, welche an der sinnlichen Erfahrung hängt, das sich klärende Gute hervor, der wahrhaft menschliche Wille, der uns die Rücksichten auferlegt (Einl. S. 158. Vergl. z. B.

p. 468 D εἴ τις .... οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὑτῷ, τυγχάνει δὲ ὂν κάκιον — οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ ... ἆρ' οὖν καὶ ἃ βούλεται, εἴπερ τυγχάνει ταῦτα κακὰ ὄντα;). Indem nun aber der Wille seiner Heterogenität gegen Willkür und Meinung und der eigenen Identität inne wird, treibt er, beharrlich gegen das wechselnde Spiel jener sich stemmend, in der Bewegung der Gedanken die logische Consequenz hervor (p. 453 Bf. βουλόμενος εἰδέναι αὐτὸ τοῦτο περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστί). Entgegen eiteler Rechthaberei (p. 457 C f.), welche über kurz oder lang als logische Inconsequenz offenbar wird (p. 457 E), erscheint nun aber in dem Ergebnisse dieser Arbeit, der inneren Einheit des voll entwickelten Bewusstseins, das höchste Gut (p. 482 C), nach welchem jeder unablässig ringen sollte (p. 505 C), weil es alle gleichmässig angeht (p. 505 E): das bewusste Gegenbild der unbewussten Grundtriebe der Wahrheit (die Ideen). In der Klarlegung der verwunderlichen Forderungen der inneren Stimme erweist sich dieselbe als den einzigen unbezwinglichen Zeugen der Wahrheit (p. 472 B, 474 A), der wir in unserem Gewissen allein unterliegen (p. 522 D μόνος ὑπὸ μόνου) wie auch alle anderen ihr unterliegen müssen (p. 473 A, 475 E). Die Persönlichkeit, unser innerer Mensch, ruht trotz aller scheinbaren Atopie unabhängig von jedweder anderen Instanz allein in sich selbst und ist unwiderleglich. Τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται (p. 473 B).

So also entfaltet sich in den Bewegungen des von seiner wesenhaften Identität ergriffenen Geistes das logische Verfahren, dessen einzelne Formen ich S. 162 in Kürze genannt habe[6]). Es setzt sich zuerst seiner Vorstufe entgegen, dem vorschnellen Wesen der Jugend (p. 463 E Πῶλος δὲ ὅδε νέος ἐστὶ καὶ ὀξύς); sodann den gangbaren Urtheilen der gedankenlosen Menge, auf welche schlechte Identität sich nur Scheinbeweise zu stützen suchen (p. 471 E). Dieses natürliche Denken, die ἐμπειρία, bleibt den sinnlichen statt der sittlichen Interessen verhaftet. Von der Erinnerung an erfahrungsmässige Erfolge beherrscht (p. 501 A), begeht es die gröbsten In-

[6]) Vergl. das erste Capitel meiner Logik und Wissenschaftslehre, wo diese Keimzelle der Vernunft näher gewürdigt und eingehend in ihre Consequenzen verfolgt wird.

consequenzen, ohne Blick auf die Folgen und den Zusammenhang des Einzelnen. Etwelche Regungen des Gewissens aber betäubt der berauschende Strom der Rhetorik, welche mit Beispielen statt Gründen operirt und die Zustimmung der Anwesenden durch Erregung von Gelächter oder eines Gruselns gewinnt. Sie ist die Erweiterung und Beschönigung des natürlich erwachsenden Egoismus. Daher aber nun trägt Kallikles eine vornehme Verachtung seiner Gegnerin, der Philosophie, zur Schau, welche mit unwichtigen Kleinigkeiten sich abgebe (p. 484 Cff.). Ihr nämlich wird der kleinste Unterschied wichtig, weil sie sich vor den Widersprüchen nicht fürchtet. Keine Forschung ist ihr zu verwickelt und schwer, weil das nie nachlassende Vertrauen auf die eine mit sich selbst einstimmige Wahrheit sie die schwierigen und unzugänglichen Stellen durch die offen liegenden einfachen Fälle aufhellen lehrt und durch die Consequenzen, welche sich aus den letzteren ergeben. Dieses Verfahren der τέχνη kann für den Sophisten nur ein verfängliches und plebejisches Aufjagen von Widersprüchen bedeuten (p. 482 E), ein Herumtappen in albernen Kleinigkeiten (p. 497 C), die wahre ἀτοπία und δημηγορία (p. 494 C, 482 C). Polos nennt das absichtliche Aufspüren von Widersprüchen die höchste Unbildung (p. 461 C).

Indessen auch der Sophist ist ein menschliches Wesen. Kallikles erkennt den Satz des Widerspruches gelegentlich auch für sich als bindend an (p. 495 A), der doch die Anforderung zur strengen Aufmerksamkeit auf den eigenen Gedankengang (p. 495 D f.) und zur Widerspruchslosigkeit desselben schon einschliesst (p. 497 D). Οἶσθα, ἀλλὰ ἀκκίζει darf ihm Socrates zurufen (p. 497 A). Und so fühlt er sich überall durch die aufgewiesenen Widersprüche auf das höchste geniert (p. 490), deren Macht er sich nicht entziehen kann (p. 499 B). Endlich verstummt er vor ihnen und verweigert die Fortsetzung des Gespräches (p. 505 C ff.); ja er muss es während Socrates' letzter Rede durch (schweigende) Zustimmung anerkennen, dass die von ihm verpönten früheren Zugeständnisse sich als berechtigt und fruchtbar bewährt haben (p. 508 BC). Nur die Macht des in ihm wirksamen Demos, dem er bedingungslos verfallen ist, erklärt es, dass er gegen sein [illegible]

besseres Wissen sich steift (p. 513 C). Das aber heisst: die Lüge selbst muss am Ende für die Wahrheit Zeugniss ablegen!

Der Gedankengang des Gorgias.

Die Einleitung p. 447—448 B

führt in Kürze die Theilnehmer der Unterredung und die augenblickliche Situation vor Augen; so jedoch, dass die Scenerie im Einzelnen zu erschliessen bleibt. — Socrates und sein schwärmerischer Verehrer Chairephon haben die grosse Prunkrede, welche Gorgias soeben gehalten hat, versäumt. Sie werden von Kallikles, bei dem Gorgias wohnt, vor dessen Hause scherzend empfangen (vor das er getreten ist, wohl um einen Augenblick Luft zu schöpfen). Als er Socrates' Absicht erfährt, Gorgias zu hören, fordert er sie auf, ins Haus zu treten, da Gorgias seinen Wünschen gewiss willfahren werde. [Sie treten in das von Zuhörern erfüllte Haus (pp. 447 C, 455 C D, 458 B C, 473 E, 487 B, 490 B, 505 D, 506 B) und] Socrates richtet durch Chairephon an Gorgias die Frage, wer Gorgias sei. Vorschnell tritt jedoch an Stelle des ermüdeten Rhetors (pp. 448 B, 458 B ff.) dessen Schüler und Reisebegleiter Polos in das Gespräch ein.

Ausführung p. 448 B — 527 A.

A. Erster Theil: Kritik der Rhetorik. Ihrem Wesen nach ist sie die Erweiterung und Beschönigung der natürlich erwachsenden sinnlich-egoistischen Lebensauffassung p. 448 B — p. 481 B.

I. Zergliederung der Ansicht des Gorgias p. 444 B — 461 B.

1. Die Rhetorik erweist sich zunächst nicht als ein Wissen bestimmter Objekte (τέχνη), sondern als eine Methode des Ueberzeugens (πείθειν τὰ πλήθη) p. 448 B — 453 A.

a. Polos beantwortet Chairephons Frage nach der τέχνη, welche Gorgias übe, mit einem prunkvollen (vielleicht nicht wörtlichen) Citate aus einer eigenen Schrift (vgl. p. 462 B), das sie schlechthin als schönste preist. Um spielerischem Wortgefecht zu entgehen, richtet daher Socrates selbst dieselbe Frage an Gorgias selbst p. 448 B — 449 A.

b. Gorgias nennt als seine Kunst, die er auch andere lehre, die Rhetorik. Dazu ermahnt, verspricht er in möglichster Kürze zu antworten p. 449 A—C.

c. Ihren Inhalt bildeten Reden. Reden aber haben je ein besonderes Objekt — so muss die Rhetorik das, worüber sie reden lehrt, auch richtig erkennen lehren p. 449 D—E.

d. Die Arzenei-, Turn-, Mal-, Bilhauerkunst u. s. w. lehren nun auch ihren Gegenstand je richtig erkennen und über ihn reden. Da sie aber zumeist in praktischen Handgriffen bestehen, würden sie von der Rhetorik, welche sich lediglich in Reden bewegt, noch verschieden sein können p. 450 A—D.

e. Jedoch auch rein theoretische Künste, wie die Mathematik, sind von der Rhetorik verschieden. Was also bildet deren besonderes Objekt? p. 450 D — 451 D.

f. Lobende Prädikate, welche zudem auch andere Künste für sich in Anspruch nehmen, bestimmen es nicht; ein ausschliesslich der Rhetorik zugehöriger Gegenstand aber lässt sich nicht finden. So ist sie nach Gorgias das grösseste Gut als die allgemeine Fähigkeit, Bürgerversammlungen zu überzeugen p. 451 D — 453 A.

2. Die Arten der Ueberzeugung: Meinen und Wissen. Ihr Verhältniss zum Volksbeschlusse p. 453 A — 457 C.

a. Eine wirklich um der Erkenntniss willen geführte Untersuchung darf nicht Ahnungen für Erkenntnisse gelten lassen p. 453 A—C und muss in lückenloser Continuität um ihrer selbst willen geführt werden p. 454 B C.

b. Nun bewirkt nicht die Rhetorik allein Ueberzeugung, sondern jeder, der lehrt, erweckt Ueberzeugung wie z. B. der Arithmethiker p. 453 C — 454 A.

c. Die besondere Art und den besonderen Gegenstand aber in der und an welchem die Rhetorik Ueberzeugung weckt, bestimmt jetzt Gorgias äusserlich damit, dass sie in Volksversammlungen ihre Stelle habe, und zwar in solchen, welche über Recht und Unrecht berathen. So hat er nachträglich auch das der Rhetorik eigenthümliche Objekt genannt p. 454 A B.

d. Socrates hebt den hierbei nicht beachteten Unterschied von Lehre und Meinung (μάθησις καὶ πίστις) hervor. Letztere kann

wahr und auch falsch sein, erstere nicht; es sind dies folglich zwei verschiedene Arten der Ueberzeugung p. 454 C—E.

e. Die Rhetorik aber bewirkt klärlich ein Meinen ohne Wissen über das Gerechte und Ungerechte, nicht ein Wissen durch Lehre, das sich ja auch in kurzer Zeit einer Volksmenge nicht geben liesse p. 454 E — 455 A.

f. Folglich müsste bei jeder Wahl und jeder wichtigen Unternehmung der Fachmann zu Rathe gezogen werden, nicht der Rhetor. Zeigen nun die Thatsachen davon das Gegentheil, so erscheint die Macht der Rhetorik dämonisch p. 455 A — 456 C.

g. Ferner gesteht Gorgias zu, dass die Rhetorik als eine Kampfeskunst einen Missbrauch zulasse, der aber nicht dem Lehrer zur Last fallen soll noch auch der Kunst selbst p. 456 C — 457 C.

3. Aufdeckung des Kernes von Gorgias' Ansicht und der Widersprüche, welche sie einschliesst p. 457 C — 461 B.

a. Die letzte Einschränkung weist auf Widersprüche in Gorgias' Ansicht hin. Ehe Sokrates sie aufdeckt, betont er, die früheren allgemeinen methodischen Bemerkungen ergänzend (A I, 2 a), nochmals den Unterschied rechthaberischen Zankes und sachlicher Belehrung. Nur wenn Gorgias, wie er selbst, die letztere erstrebe, könne er die Unterredung fortsetzen. Das Auditorium verlangt, befragt, stürmisch, dass dies geschehe p. 457 C — 458 E.

b. Wenn der Rhetor Volksmengen, d. h. Unwissende, in allen Dingen mehr als der Fachmann überzeugt, der Unwissende unter Unwissenden also überzeugungskräftiger ist als der Wissende: so kann das nur durch künstliche Mittel erreicht werden, welche den Schein erregen, als ob er mehr verstünde als der Wissende (μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς εὑρηκέναι, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων) p. 458 E — 459 C.

c. Danach würde der künftige Rhetor als solcher das Gerechte und Ungerechte, Hässliche und Schöne überhaupt nicht zu kennen brauchen (vergl. A I, 1 f). Musste er nun trotzdem nothwendig davon ein Wissen haben, ehe er die Rhetorik betreibt (A I, 2 c), so muss er dasselbe, sei es von Gorgias, sei es anders woher, vorher durch Lehre erworben haben p. 459 C — 460 A.

d. Hat er aber das Gerechte gelernt, so muss er — wie

den Zimmermann, den Arzt je ihre Erkenntniss dazu macht, was sie sind — auch gerecht sein. Handelt er aber gerecht, will er wenigstens so handeln, so wäre der zugestandene Missbrauch der Rhetorik (A I, 2, c) unmöglich. Wenn das Objekt der Rhetorik das Recht und Unrecht ist, so könnte sie selbst niemals etwas Unrechtes sein p. 460 B — 461 B.

II. Socrates legt seinerseits gegen Polos Begriff und Werth der Rhetorik dar p. 461 B — 481 B.

1. Socrates' allgemeine Ansicht von der Rhetorik p. 461 B—466 A.

a. Für Gorgias, welcher verblüfft verstummt, tritt dreist Polos ein und weist Socrates über seine alberne Gewohnheit zurecht, absichtlich Widersprüche aufzuspüren. Socrates ist bereit, fälschlich ihm etwa Zugestandenes zurücknehmen zu lassen, falls Polos der Makrologie entsage und auf eine sachliche Untersuchung hinaus wolle p. 461 B — 462 B.

b. Auf Polos' ungeschickte Fragen, die ein wiederholtes Eintreten des Gorgias veranlassen, erklärt er zunächst die Rhetorik für gar keine Erkenntniss (τέχνη), sondern für eine blosse Fertigkeit, Wohlgefallen und Lust zu erregen. Sie sei die (subjektive) Bethätigung einer dreisten Seele, die je das Richtige zu treffen und instinctiv mit den Menschen umzugehen verstehe (φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις). Schmeichlerische Lusterregung sei die Gattung, zu der sie, das Schattenbild der Staatskunst, als ein Theil gehöre p. 462 B — 463 E.

c. Gegen Gorgias legt er sodann seine Ansicht in ausführlichem Umrisse dar. — Leib und Seele zeigen ein wirkliches und ein nur scheinbares Wohlbefinden. Das wahre Beste der Seele hat die Politik in Gesetzgebung und Rechtsausübung im Auge; ihnen entsprechen rücksichtlich des Leibes die Gymnastik und die Heilkunst. Von dem wahren Besten aber gewinnt die schmeichlerische Lusterregung nur einen sinnlichen Schimmer (αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα λέγω, ἀλλὰ στοχασαμένη) und belauert und betrügt so die Unvernunft, indem sie, in jene vier sich verkleidend, an Stelle des Besten je das momentan Lustvollste unterschiebt. So verkleidet sich die Kochkunst in die Heilkunst und wird von Kindern dieser weit vorgezogen, weil sie schmeichlerisch τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ

βελτίστου; die Putzsucht in die Gymnastik; die Sophistik in die Gesetzgebung; die Rhetorik in die Rechtsausübung. Wo nun die Seele nicht die Oberherrschaft über den Leib führt, sondern der Leib das Urtheil fällt: da vermischen sich Kochkunst und Heilkunst unkenntlich unter einander, welchen in der Seele Rhetorik und Rechtsausübung entsprechen p. 463 E — 466 A.

2. Zergliederung der für die Beurtheilung des menschlichen Handelns grundlegenden Begriffe: α) Wille und Belieben oder Zweck und zufällige Thätigkeit, β) Macht und Willkür, γ) Achtung, resp. Glück, und Gerechtigkeit p. 466 A — 470 E.

a. Dieser Ansicht widersprechen nach Polos die Thatsachen. Werden wirklich, so fragt er, die guten Rhetoren als Schmeichler für nichts geachtet? Sie werden gar nicht geachtet! (γ) Haben sie denn nicht die grösseste Macht? Sie haben gar keine Macht, wenn anders Macht für den, der sie hat, etwas Gutes ist! (β) Aber sie töten doch, wen sie wollen, confisciren, verbannen? Sie thun nie was sie wollen, sondern ihr Thun folgt einem vernunftlosen Belieben, das ihnen selbst zum Unheile ausschlägt! (α) p. 466 A bis 467 A.

b. α) Wille und Belieben nämlich sind sehr von einander verschieden. Wille geht auf den Zweck, während die jedesmal ausgeführte Handlung die (zufälligen) Mittel zu dessen Verwirklichung herstellt. Der Kranke z. B. will durch schmerzende Tränke gesunden. Der Zweck nun, ein erstrebter Zustand, ist gut; das Gegentheil desselben ist schlecht; die Handlungen und die Sachen als solche, weil sie an sich selbst nicht gewollt werden, sind indifferent. Denn nur das Gute wollen wir, nicht das Schlechte oder das Indifferente. Wer also tötet, vertreibt, confiscirt, thut es nicht ohne Weiteres, sondern weil es nach seiner Meinung für ihn gut sei. Wäre es dennoch schlecht für ihn, so thut er zwar was er meint und was seiner Willkür beliebt, nicht aber was er will p. 467 A — 468 D.

c. β) Ein solcher hat auch keine Macht, da Macht für ihn selbst etwas Gutes sein sollte; statt beneidenswerth ist schrankenlose Willkür vielmehr unselig und bejammernswerth. Unrecht thun ist das grösseste Uebel, ein grösseres als Unrecht leiden. Denn

rücksichtslose Befriedigung blinder Triebe findet allgemein Tadel und hat zur Folge die Strafe, d. h. nicht ein Gut, sondern vielmehr ein Uebel p. 468 D — 470 A.

d. γ) Gut aber [und weil Achtung erweckend auch Glück verleihend [1])] ist allein die gerechte That. Nur die Erziehung und die Gerechtigkeit schafft die Glückseligkeit p. 470 B — E.

3. Indirecter Nachweis der allgemeinen Würdigung der Gerechtigkeit aus ihrem ästhetischen Charakter. Methodologisches p. 471 A — 477 A.

a. Diese Behauptung meint Polos mit dem Hinweis auf die Erfahrung zu widerlegen, den höchst ungerechten Tyrannen Archelaos nämlich, der allgemein für sehr glücklich gelte. Nur Socrates wolle dies wider besseres Wissen nicht zugeben p. 471 A — 471 E.

b. Eine Beweisführung durch Berufung auf Zeugen, wie sie in den Gerichtshöfen üblich ist, erklärt jedoch Socrates für eine rhetorische, die zur Ermittelung der Wahrheit nichts austrägt. Ihr stellt er als seine Methode die in der eignen inneren Zustimmung hervortretende Wahrheit seiner Behauptungen entgegen, welcher auch der Andre, an den sie sich richte, sofort zustimmen müsse. Er will diese Methode an der vorliegenden wichtigsten aller Fragen erproben p. 471 E — 472 D.

c. Polos nun meint, der Ungerechte sei glücklich, es sei denn, dass ihn die Strafe treffe; Unrecht leiden sei jedenfalls schlimmer als Unrecht thun. Nach Socrates dagegen ist der Ungerechte in jedem Falle unselig, unseliger wenn er ungestraft bleibt, weniger unselig wenn ihn die Strafe trifft; Unrecht thun ist schlimmer als Unrecht leiden p. 472 D — 473 B.

d. Durch die Schilderung der Marter der Strafe den Gegner gruselig zu machen und seine Behauptungen zu verlachen ist ebensowenig eine Widerlegung wie Zeugen oder die Zustimmung der Anwesenden, bevor dieselben, den Forderungen von Socrates' Methode entsprechend, seiner Darlegung gelauscht haben (ἐγὼ γὰρ ὧν ἂν λέγω ἕνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἄν μοι ὁ λόγος ᾖ, τοὺς δὲ πολλοὺς ἐῶ χαίρειν) p. 473 B — 474 B.

e) Polos gesteht nun zunächst zu, dass Unrechtthun, obzwar nützlicher [nach ihrem ästhetischen Eindruck] doch hässlicher sei

als Unrecht leiden, indem er der allgemeinen Empfindung unmittelbar folgt (ὑπὸ μὲν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ σοῦ ὡμολογεῖτο)[2]). Die ebenfalls im Volksbewusstsein lebende Gleichstellung von Nützlich resp. Gut und Schön und von Schädlich resp. Schlecht und Hässlich lehnt er dagegen als eine verfängliche Folgerung ab p. 474 C — D.

f. Rücksichtlich des Schönen jedoch giebt er weiter zu, es sei entweder um eines Nutzens oder um der Lust des Anblickes willen oder aus beiden Gründen schön; umgekehrt stehe es mit dem Hässlichen. Nach diesem Massstabe vergleichen wir die Schönheit oder Hässlichkeit verschiedener Gegenstände p. 474 D — 475 B.

g. War nun das Unrechtthun hässlicher als Unrechtleiden, so muss ersteres das letztere nach diesem Zugeständnisse, sei es durch Unlust, sei es durch einen Schaden oder durch beides, überbieten. Durch Unlust und Schmerz überbietet Unrechtthun das Unrechtleiden nicht; folglich auch nicht durch beides; folglich durch einen Schaden. Ist es aber schädlicher als das Unrechtleiden, so wird es Niemand dem letzteren vorziehen. Indem Polus dies zuzugestehen gezwungen ist, hat sich Socrates' Methode und seine Voraussage zum ersten Male bewährt p. 475 B — 476 A.

h. Ist danach weiter umgekehrt alles Gerechte schön; und erleidet zweitens ein Leidender immer genau das, was ein Thuender thut: so erleidet ein Gestrafter Gerechtes, wenn man gerecht straft. Wenn aber Gerechtes, dann Schönes — d. h. nach dem Früheren Lustvolles oder doch Nützliches: die Strafe ist nützlich p. 476 A bis 477 A.

4. Die Gerechtigkeit ist nach der gewonnenen Grundanschauung das Glück der Seele. Endgiltige Beurtheilung der Rhetorik p. 477 A — 481 B.

a. Gerechte Strafe nützt der Seele, indem sie sie von dem grössesten Uebel befreit. Vermögen nämlich Körper und Seele des Menschen lassen drei Schlechtigkeiten zu: Armuth, Krankheit, Ungerechtigkeit. Von diesen ist die der Seele die hässlichste und daher schlechteste. Nicht zwar durch Körperschmerz, durch eine übermässige erstaunliche Schädigung übertrifft sie die anderen p. 477 A — 477 E.

b. Wie aber von der Armuth der Erwerb befreit, von der Krankheit die Heilkunst, so heilt die Rechtsausübung die Seele von Zügellosigkeit und Unrecht, indem ihr die Strafe, der Arzenei ähnlich, zwar nicht die grösseste Lust, wohl aber den grössesten Vortheil verschafft p. 477 E — 478 C.

c. Ist nun der glücklichste, wer nie krank war; der zweitglückliche, wer von seiner Krankeit geheilt wird: so lebt, wer straflos Unrecht übt wie Archelaos, am schlimmsten, da er das grösseste Uebel in sich zurückbehält p. 478 C — 479 A.

d. In Unwissenheit über das Wesen von Gesundheit und Tugend aber schaut die Menge wie die Kinder allein auf den Schmerz und sucht, blind gegen die Förderung, sich mit allen Mitteln der Strafe zu entziehen. Zu diesen Mitteln gehört die Rhetorik p. 479 A — C.

e. Es folgt: Unrechtthum ist das zweite, es straflos thun das erste und grösseste Uebel. Wer dagegen Unrecht leidet, ist weniger unglücklich p. 479 C — E.

f. So ist der Nutzen einer Redekunst, durch welche wir uns vertheidigen, nicht gross, da wir uns vor Unrecht hüten und nach einem Frevel selber aufs schnellste zum Arzt gehen sollten, — es sei denn, dass wir dieselbe umgekehrt zur verschärften Anklage unserer selbst und unserer Lieben verwenden wollten! Eher könnte man seinem Feinde, wenn es erlaubt wäre jemanden Uebles zu thun, in aller Weise behülflich sein, dass er durch sie straflos an anderen sein Unrecht übe; und zwar so lange wie möglich p. 480 A bis 481 B.

B. Zweiter Theil: Das sinnlich-natürliche und das philosophische Lebensideal p. 481 B — 527 A.

I. Entwickelung und Widerlegung von Kallikles sinnlich-natürlicher Lebensauffassung p. 481 B — 505 C.

1. Entwurf von Kallikles' Ansicht über φύσις[3]) und νόμος p. 481 B — 486 D.

a. Kallikles hält dies alles für Scherz, da ja sonst eine völlige Verkehrung unseres herkömmlichen Lebens behauptet sein würde p. 481 B — C.

b. Socrates bezeichnet in einem Gleichniss die Macht, welche

ihn und wiederum Kallikles beherrsche und die Kallikles der Vernunft verschliesst. Wie Kallikles den Demos der Athener und Demos, den Sohn des Pyrilampos, liebe, so liebe er die Philosophie und Alkibiades, den Sohn des Kleinias. Wie nun jener, so gewaltig er sei, doch den wechselnden Einflüsterungen und Wünschen seiner Lieblinge widerstandslos nachgeben müsse, solange dieselben bei ihren Wunderlichkeiten beharrten: so höre er jetzt von Socrates entsprechende Wunderdinge, welche dessen Geliebte, die Philosophie, zu Socrates rede — diese jedoch in stets gleicher Weise. Nicht ihn, die Behauptungen der Philosophie also möge Kallikles widerlegen. Thue er es nicht, so werde in seinem eigenen Leben der schwerste Missklang zurückbleiben p. 481 C — 482 C.

c. Von der Anspielung auf seine Unterwürfigkeit gegen den Demos getroffen, schilt Kallikles vielmehr Socrates den wahren Volksschwätzer. Weil Polos, wie vorher Gorgias, durch die herrschende Volksmeinung (ἔθος τῶν ἀνθρώπων, νόμος) sich zu einem Zugeständnisse habe bewegen lassen, das ihn dann in Widerspruch verwickelt, sei er gegen Socrates unterlegen. Denn habe jener κατὰ νόμον behauptet, dass Unrechtthun hässlicher sei als Unrechtleiden, so habe Sokrates mit betrügerischem Kunstgriff (τοῦτο τὸ σοφὸν κατανενοηκὼς κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις) das κατὰ φύσιν weiter verfolgt. Φύσις und νόμος aber seien meist einander entgegengesetzt. Φύσει nun sei alles hässlicher, was schlechter sei: das Unrechtleiden. Die Menge der Schwächlinge aber, welche die νόμοι geschaffen, erkläre im eigenen Interesse und um den Starken zu schrecken den Vortheil, welchen der Starke erstrebe, für ungerecht und hässlich. Alle Erfahrung zeige jedoch, es sei δίκαιον τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. Ein Mann von genügender Naturkraft zerreist die Buchstaben und Gaukeleien des widernatürlichen νόμος. Dies zeige auch Pindars Dichtung p. 482 C — 484 C.

d. In der Jugend mit Maass betrieben sei die Philosophie wohl etwas Anmuthiges, darüber hinaus jedoch ein Verderb, indem sie die Menschen der praktischen Erfahrung und der Begehrungen beraube, die zum Handeln führen, sie untüchtig, unfrei und unmännlich mache p. 484 C — 485 E.

e. Zum Schluss richtet Kallikles in Umschreibung und Er-

weiterung der wohlmeinenden Mahnung, welche bei Euripides Zethos dem Amphion zu Theil werden lässt, an Socrates die Aufforderung, er solle nun endlich von seinen Nichtigkeiten ablassen. Andernfalls werde er selbst und seine Lieben den schlimmsten Misshandlungen schimpflich unterliegen p. 485 E — 487 D.

2. Nachweis der Widersprüche dieses Entwurfes durch Unterscheidung von mächtiger und besser und von stärker und besser, welche Begriffe Kallikles einander gleichsetzt, zunächst ohne die Vernunft überhaupt zu berücksichtigen p. 486 D — 491 E.

a. Auf diese Ausfälle äussert Socrates nur seine Freude, in Kallikles den besten Prüfstein für seine Lebensansicht gefunden zu haben. Er habe gezeigt, dass er die drei sonst nicht vereinigten nothwendigen Eigenschaften dazu besitze: Einsicht, Wohlwollen, Freimuth. Worin nun Kallikles ihm beistimme, das werde fortan einer Prüfung nicht mehr bedürfen. Ihre Untersuchung aber sei von allen die wichtigste: sie betreffe das rechte Leben und die rechte Erziehung p. 486 D — 488 B.

b. Kallikles proklamire aber mit Pindar als δίκαιον κατὰ φύσιν· ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτίω τῶν χειρόνων καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου. Er setze also besser (βελτίων) und mächtiger (κρείττων) schlechthin gleich p. 488 B — 488 D.

c. Nun ist κατὰ φύσιν die Menge offenbar mächtiger als der Einzelne, dem sie ja auch die Gesetze gebe (vergl. B I, 1, c). Nach dieser Gleichsetzung wären ihre Satzungen also die der Besseren und folglich schön. Dieselben behaupten aber, wie Kallikles zugesteht, δίκαιον εἶναι τὸ ἴσον ἔχειν καὶ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι. Entgegen der Behauptung des Kallikles (B I, 1, c) wären somit φύσις und νόμος in Uebereinstimmung mit einander p. 488 D — 489 B.

d. Diese Folgerung lehnt Kallikles damit verächtlich ab, dass er die Aussprüche eines Haufens Knechte, die blos durch Körperkraft stärker sind (τῷ σώματι ἰσχυρίσασθαι) als Satzungen nicht habe ansehen können. — Wenn nun nicht die physisch Stärkeren, wer sind dann die Besseren? p. 489 B — 489 E.

e. Wären, wie Kallikles mit Socrates Hilfe sich jetzt ver-

bessert, die Besseren und Mächtigeren vielmehr die Verständigeren, so könnte allerdings einer vielen Tausenden überlegen sein, über die er dann herrschen und Vortheil haben müsste p. 489 E bis 490 A.

f. Da er aber von schwächerem Körper sein könnte als die anderen, so würde seine Ueberlegenheit sich nicht im grösseren Verbrauch materieller Güter äussern, sondern vielmehr in ihrer richtigen Vertheilung an die Beherrschten. Unter dieser Voraussetzung aber würde der Bessere ja keinerlei (sinnliche) Vortheile haben p. 490 B — E.

g. Zu nochmaliger Aenderung gezwungen meint Kallikles, über die andern herrschen und Vortheil haben müssten die in der Staatsverwaltung Verständigen, welche ihre Gedanken auch mannhaft durchzusetzen vermöchten. Er setzt jetzt verständig und mannhaft zusammen dem Mächtigen gleich[4]). Socrates fragt, ob diese [ihre Verständigkeit bethätigend] nun auch über sich selbst herrschen müssten, etwa indem sie ihre Lüste und Begierden besonnen in Schranken hielten p. 491 A — E.

3. Völlige Enthüllung von Kallikles' δίκαιον κατὰ φύσιν. Analyse des Wesens der Lust und Feststellung ihrer Verschiedenheit vom Guten p. 491 E — 499 B.

a. Kallikles, dem diese Frage als äusserste Naivität erscheint, entzieht sich den logischen Widersprüchen, indem er παῤῥησιαζόμενος sich auf das φύσει δίκαιον zurückzieht. Das richtige Leben bestehe in der Entwickelung und vollen Befriedigung möglichst vieler und möglichst grosser Begierden. Weil dies der Menge nicht möglich sei, tadle sie es und ziere sich mit widernatürlichem Flitterstaat. Schwelgerei, Zügellosigkeit und Willkür, die sich durchsetzen könne, sei Tüchtigkeit und Glück — andernfalls würden ja Steine und Leichen die glücklichsten sein p. 491 E — 492 E.

b. Das Elende dieser Lebensauffassung deutet Socrates durch Aussprüche von Dichtern und Philosophen und in (pythagoreischen) Gleichnissen an. Er macht aber damit keinerlei Eindruck p. 492 E bis 494 C.

c. Daher untersucht er nun näher das Wesen der Lust. — Nach Kallikles' Ansicht, welcher zwischen Lust und Lust, Lust-

voll und Gut gar nicht unterscheidet, würden zunächst alle körperlichen Lüste, auch das Kratzen des Krätzigen, das Treiben der Mannhuren gleich erstrebenswerth sein, wie sehr er auch darüber entrüstet thut p. 494 C — 495 C.

d. Sind nun aber Einsicht und Mannhaftigkeit (welche Kallikles zuvor zusammen der Macht, d. h. dem Besseren, dem Guten gleichsetzte) von einander deutlich als zwei unterschieden, so ist weiter auch Lust und Einsicht, Lust und Mannhaftigkeit je verschieden. D. h. einerseits ist Lust dem Guten gleich, andrerseits ist sie u. d. h. das Gute von Einsicht und Mannhaftigkeit verschieden. Der Widerspruch, in welchen Kallikles' Grundthese damit zu seiner eigenen, nicht zurückgenommenen, letzten Behauptung (B I, 2, g) versetzt wird, muss seiner Unempfindlichkeit aber noch erst zum Bewusstsein gebracht werden[5]) p. 495 C — E.

e. Wohlgelingen und Uebelgelingen sind einander entgegengesetzte Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Kraft und Schwäche, Schnelligkeit und Langsamkeit. Beide finden zugleich nicht statt, sondern je das eine tritt ein, wenn das andere schwindet u. u. So steht es auch mit dem Guten und Schlechten, dem Glück nnd dem Unglück. Was also zugleich am Menschen schwindet und da ist: das kann nicht das Gute und Schlechte sein p. 495 E — 496 C.

f. Hunger, Durst und alle Bedürftigkeit und Begierde sind nun unlustvoll; Trinken und jegliche Befriedigung derselben lustvoll. Beide aber, dies Lustvolle und dies Unlustvolle, sind während der Befriedigung sowohl zugleich da, als auch schwinden sie zugleich nach der Sättigung: Wohlgelingen und Uebelgelingen, das Gute und Schlechte, sind folglich von der Lust und der Befriedigung der Begierden verschieden. — Diese Beweisführung erregt das höchste Interesse des Gorgias, dessen Eintreten die Unterredung in Fluss erhält (vergl. p. 501 C) p. 496 C — 497 D.

g. Es wohnt aber ferner den Verständigen und Mannhaften, welche nach Kallikles die Guten waren, ebenso wie den Unverständigen und Feigen Lust und Unlust bei. Ja, mehr sogar als die Tapfern freuen sich sowohl die Feigen beim Abzuge der Feinde als sie auch mehr Unlust empfinden bei ihrem An-

rücken. Kallikles' Gute also müssten nach seiner Grundthese den Schlechten gleich sein; ja seine Schlechten, welche sich mehr freuen als seine Guten, müssten besser sein als seine Guten p. 497 D — 499 B.

4. Der zwischen guter und schlechter Lust bestehende Unterschied begründet einen schneidenden Gegensatz zwischen dem rhetorischen und dem philosophischen Lebensideale. Die Aufgabe des Staatsmannes p. 499 B — 505 C.

a. In diesen verzweifelten Widerspruch versetzt, behauptet Kallikles, er habe nur im Scherze den Unterschied zwischen guten und schlechten Lüsten ableugnen können. Er giebt zu, dass gut diejenigen Lüste und ebenso Unlüste seien, welche einen dauernden Vortheil (ἀγαθόν τι) wie Gesundheit und Kraft; schlecht aber diejenigen, welche einen dauernden Nachtheil bewirken[6]). Die guten Lüste und Unlüste müsse man wählen, nicht die schlechten. Denn das Gute sei das Ziel und der Grund aller Handlungen (vergl. A II, 2, b) p. 499 B — 500 A.

b. Das Gute aber kennt nicht ein jeder, sondern nur wer ein Wissen davon erworben hat. So stellt Socrates, auf seine im Gespräche mit Polos dargelegte Grundanschauung (A II, 1, c) zurückgehend, dem demagogischen Lebensideale des Kallikles, das blos bis zur Lust reicht, das auf die Erkenntniss des Guten gegründete Leben in der Philosophie gegenüber (παρασκευαὶ αἱ μὲν μέχρι ἡδονῆς . . . . αἱ δὲ γιγνώσκουσαι ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν). Zwischen beiden ist die Entscheidung zu treffen p. 500 A — D.

c. Die schmeichlerische Lusterregung bleibt ganz sorglos bei der instinctiven Erfahrung dessen stehen, was nach der Erinnerung Lust zu bringen pflegt [wie das wirklich unser herkömmliches Leben nachweislich thut; vergl. B I, 1, a]. Die Philosophie aber, welche für das Beste der Seele Vorsorge trifft, erforscht dessen Natur und weiss von den Gründen ihres Thuns Rechenschaft abzulegen — rücksichtlich des Einzelnen sowohl wie rücksichtlich der Gesammtheit der Menschen p. 500 D — 501 D.

d. Schmeichlerische Lusterregung also haben im Auge: Flötenspiel und Kitharistik, Chöre und Dithyramben, ja auch die Tra-

gödie. Die Poeten sind die Rhetoren der Theater; sie wenden sich an eine sehr gemischte Volksmenge, um sie zu amüsiren p. 501 D bis 502 D.

e. Aber auch die Rhetoren der Volksversammlungen erstreben nicht sowohl das wahre Beste der Bürger, als sie vielmehr ihres Privatvortheils wegen dem Demos wie Kindern schmeicheln p. 502 D — 503 B.

f. Auch die angestaunten früheren Staatsmänner: Themistokles, Kimon, Miltiades, Perikles waren in diesem Sinne Schmeichler: ohne Klarheit über das Ziel, die Endgestalt der erstrebten Zustände (ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο ὃ ἐργάζεται), die jeder τέχνη vorschweben müsse, erfüllten sie aufs Gerathewohl hin die Volkswünsche. Nur Ordnung und Wohlanstand aber machen überall tüchtig. Aus ihnen geht die Gesundheit und Kraft des Leibes und in der Seele die Gerechtigkeit und Besonnenheit hervor p. 503 B — 504 D.

g. Die geziemende innere Ordnung der Seele also muss standhaft der wissenschaftliche und gute Redner (ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός) in seinen Reden und Handlungen im Auge haben. Entsprechend dem Verfahren des Arztes hält er die überschüssigen Begehrungen der Seele in Schranken, so lange sie schlecht, unverständig und zügellos ist, d. h. er straft. Strafe ist für die Seele besser als Zügellosigkeit p. 504 D — 505 B.

II. Zusammenfassung und abschliessende Vertheidigung und Begründung der socratischen Ethik p. 505 C — 527 A.

1. Der Lebenszweck (ὁ σκόπος πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν) p. 505 C — 508 C.

a. Der nun völlig überwundene Kallikles erklärt, er mache sich gar nichts aus Socrates' Worten und verweigert die Fortsetzung des Gespräches. Da kein anderer für ihn eintritt, führt Socrates wesentlich mit Rücksicht auf die Zuhörer und Gorgias, der wiederum persönlich intervenirt, den für alle hochwichtigen Gegenstand allein zu Ende. In einer immerhin dialogisch gehaltenen und vom Dialoge wiederholt auch durchbrochenen Darlegung erwidert er auf Kallikles' Rede des Zethos jetzt mit einer Rede Amphions, der Kallikles schliesslich selbst durchgehends zustimmen

muss (p. 513 ff.), indem er, Socrates' Voraussage entsprechend, sich widerwillig als Prüfstein bewährt p. 505 C — 506 C[7]).

b. Das Gespräch hatte ergeben, dass die Lust und das Gute nicht dasselbe und dass die erstere dem letzteren untergeordnet sei. Güte aber ist Tüchtigkeit, und die Tüchtigkeit jedes Dinges, auch die der Seele, findet sich nicht von ungefähr ein, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten und Ausübung der Kunst, welche einem jeden Dinge zugewiesen ist. Diejenige Seele nun, die ihre innere Ordnung wahrt, ist besonnen. Der Besonnene thut das Gebührliche gegen Götter und Menschen, er ist heilig und gerecht. Und da er dem nicht nachgeht und das nicht flieht, was sich nicht gebührt, so ist er tapfer. Als gerecht und tapfer und heilig ist er gut. Dem Guten aber gelingt wohl (B I, 3, e), was er auch thun mag: er ist selig und glücklich. Von dem Schlechten gilt überall das Gegentheil p. 506 C — 507 C.

c. Wer wahrhaft glücklich sein will, muss auf dieses Ziel schauen und alle persönlichen und öffentlichen Angelegenheiten darauf richten, dass Gerechtigkeit und besonnene Selbstbeherrschung da ist. Nur so kann er in eine Gemeinschaft eintreten, welche allemal Liebe voraussetzt, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhält, daher dieses All auch die Weltordnung (κόσμος) heisst p. 507 C — 508 B.

d. Wahr also waren die Zugeständnisse des Polos und Gorgias, welche aus sittlicher Scheu (nicht etwa der Volksmeinung zu Liebe) gemacht wurden p. 508 B C.

2. Abwehr von Kallikles' Einwand, es sei schimpflich, den schlimmsten Misshandlungen zu unterliegen. Was ist das Schlimmste und wie entgeht man ihm? p. 508 C — 514 A.

a. Die ungerechten Misshandlungen, welche der Gute nach Kallikles von sich und den Seinen nicht werde abwehren können (B I, 1, e), sind nach diesen eisernen und stählernen Gründen übler und hässlicher für den, der sie übt, als für den, der sie leidet, zumal wenn jener straflos sie ausübt p. 508 C — 509 B.

b. In Wahrheit wird zum Gespötte, wer den wirklich grössesten Schaden von sich und den Seinen nicht abwehren kann; in zweiter Linie, wer den zweitgrössesten u. s. w. p. 509 B C.

c. Um sich aber gegen beide Uebel, das Unrechtthun und das Unrechtleiden zu schützen, dazu genügt nicht der Wille allein, da eben Niemand das Unrecht will (A II 2 b) — man muss dazu noch je eine Fähigkeit und Erkenntniss erwerben (δύναμίν τινα καὶ τέχνην) p. 509 C — 510 A.

d. Um sich nun vor Unrechtleiden zu bewahren, dazu müsste man entweder selbst der Herrscher sein oder ein Freund der bestehenden Verfassung. Ein Freund aber muss dem Freunde so sehr wie möglich gleichen. Wo also ein wilder und ungebildeter Tyrann herrscht, da kann nur der ihm ein Freund sein, der ihm an Sitten gliche und doch sich ihm unterordnete. Wer in solcher Stadt darauf sänne, Macht zu gewinnen, um sich vor Unrechtleiden zu bewahren, der müsste sich von früher Jugend an üben und gewöhnen, ihm so sehr wie möglich zu gleichen. Zum Unrechtthun müsste er also aufs beste geschult und geübt sein und so durch die Nachahmung seines Herrn des grössesten Uebels theilhaftig werden p. 510 A — 511 A.

e. Zwar wird er den berauben und tödten, der jenen nicht nachahmt. Nicht auf die Länge des Lebens aber kommt es an — sonst würde man die Kunst des Schwimmens und die Steuerkunst für ehrwürdig halten, die doch wenig gelten, eben weil sie das blosse Leben erretten; oder auch die des Kriegsingenieurs, mit dem Kallikles sich nicht verschwägern möchte. Der wahre Mann überlässt dies vielmehr der Schickung und sorgt sich, wie er die ihm beschiedene Lebenszeit am besten lebe. Indem er sich nicht wie Kallikles von der Liebe zum Demos verführen lässt (vergl. B I, 1, b), fasst er an Stelle gemeiner Schmeichelkunst vielmehr das wahre Beste der Bürger ins Auge p. 511 A — 514 A.

3. Abwehr von Kallikles' Berufung auf die grossen Staatsmänner der Vergangenheit p. 514 A — 521 A.

a. Um nun die wahre Staatskunst zu treiben, dazu muss man zuerst die Einsicht durch Anleitung eines tüchtigen Lehrers erworben und ferner dieselbe in den naheliegenden Aufgaben bereits bewährt haben, wie wir vom Baumeister, vom Arzte den Nachweis der Kenntniss und Herrschaft über seine Kunst verlangen p. 514 A bis 515 C.

b. Dies haben Perikles, Kimon, Miltiades, Themistokles nicht gethan. Sie haben daher durch ihre Herrschaft die Bürger keineswegs zu besseren gemacht, was wir doch vom Thierzüchter fordern p. 515 C — 517 A.

c. Durch ihre Werke freilich überragen sie weit die gegenwärtigen Staatsmänner: die Schiffe, Mauern, Schiffshäuser u. dgl. Doch ist eine Thätigkeit, welche uns mit den Gegenständen zur Befriedigung äusserer Bedürfnisse versorgt, eine dienstbare und knechtische und von der wahren Pflege weit unterschieden, welche sich derselben als Herrin in der richtigen Art zu bedienen weiss p. 517 A — 518 C.

d. Freilich werden ja von den Menschen die Wein- und Speisekünstler gelobt, welche ohne Kenntniss des Gesundheitgemässen die Körper überfüllen und dick machen und dazu noch das alte Fleisch verderben. Diejenigen aber schuldigen sie als Ursache ihrer Krankheiten an, welche später bei deren Ausbruch zugegen sind. So lobt jetzt Kallikles Leute, welche ohne Besonnenheit und Gerechtigkeit die Stadt mit Häfen, Schiffswerften, Mauern, Zöllen und dergleichen Possen überfüllt haben, die wahren Schuldigen an allem Unheil. Wenn aber einst der Ausbruch der Krankheit erfolgen wird, so wird man sich an die dann gegenwärtigen Rathgeber halten, an Kallikles und Alkibiades, die doch nur Mitschuldige sind p. 518 C — 519 B[8]).

e. Greift jedoch die Stadt einmal einen Politiker an, weil er Unrecht thue, so sind sie ausser sich über solches Verfahren. Und doch könnte nie ein Staatshaupt von seiner eigenen Stadt ungerecht vernichtet werden! Es steht hier so wie mit den Sophisten, die sich sehr sonderbar über die Undankbarkeit ihrer Schüler beklagen, welche sie die Tugend gelehrt haben. Denn hätten die Lehrer sie wirklich von ihrer Ungerechtigkeit befreit, so könnten die Schüler in beiden Fällen überhaupt nicht mehr schlecht sein p. 519 B — 520 A.

f. Der Sophist und der Rhetor, nach der früheren Darlegung gegen Gorgias (A II, 1, c) einander nahe verwandt, dürfen allein nicht tadeln, was sie selbst erziehen, ohne sich damit selbst zu verurtheilen. Sie allein auch müssten ihre Wohlthat umsonst

hergeben, da diese Wohlthat denjenigen, welcher dieselbe wirklich empfangen hätte, von selber begehren macht, sie zu vergelten p. 520 A — 521 A.

4. Das Loos des Gerechten vor dem irdischen und vor dem ewigen Richter p. 521 A — 527 A.

a. Auch jetzt zieht Kallikles die liebedienerische Staatskunst der sittlich kämpfenden vor, weil er die Furcht vor den Uebeln nicht los wird, die einen sonst treffen müssten p. 521 A — C.

b. Socrates dagegen gesteht durchaus zu, dass ihm [in der heutigen Welt] in Athen das Schlimmste widerfahren könne, wo er allein die wahre Politik betreibe. Es würde ihm vor Gericht gehen, wie dem Arzte, den unter Kindern der Koch verklagte, da er die Jugend in inneren Zwiespalt mit sich versetze und die Alten durch bittere Wahrheiten privatim und öffentlich verletze. Dadurch aber bewahre er sich in Wort und That vor allem Unrecht gegen Götter und Menschen. Nur wenn er in dieser höchsten Sorge für sich und andere unfähig befunden würde, würde er sich schämen. Denn nicht den Tod selbst fürchtet der Vernünftige, sondern mit einer Seele voller Unrecht in den Hades zu fahren p. 521 C — 522 E.

c. Dort lebt, wer gerecht und heilig sein Menschenleben geführt hat, nach uralter Weisheit erlöst von allem Uebel auf den Inseln der Seligen; der Ungerechte aber in dem Gefängniss des Tartaros. Der Urtheilsspruch über die Todten ist unbestechlich, seit er über die des Körpers entkleidete nackte Seele ohne Vorauswissen des Todes und ohne eine Zeugenschaar von ebenfalls des Körpers entkleideten Richtern gefällt wird p. 523 A — 524 A.

d. Danach dürfen wir annehmen, dass der Tod die Trennung von Seele und Leib ist und beide je ihren im Leben erworbenen Zustand behalten. Auch die nackte Seele z. B. des Grosskönigs zeigt so nach dem Tode ihre ungesunde Beschaffenheit: die von Meineid und Ungerechtigkeit in ihr zurückgebliebenen Narben und Geisselspuren, alles krumm von Lüge und durch Ueberhebung verbogen und hässlich p. 524 A — 525 A.

e. Die gerechte Strafe aber wirkt entweder durch die erlittene Qual die eigene Besserung, oder sie dient zur Warnung für andere;

denn die Unheilbaren erdulden ewige Höllenstrafen. Zu ihnen wird Archelaos einst gehören, da Machthaber meist am furchtbarsten freveln, weil nur wenige der grossen Versuchung nicht unterliegen, wie Aristides, der Sohn des Lysimachos p. 525 B bis 526 C.

f. Auf die Inseln der Seligen aber senden die Richter diejenigen, welche heilig gelebt haben und nicht in Vielgeschäftigkeit aufgingen, vorwiegend Philosophen. Hiervon überzeugt, achtet Socrates im Streben nach innerer Reinheit der Seele die irdischen Ehren gering und fordert alle anderen Menschen nach Kräften zu gleichem Ringen auf. Wenn Kallikles sich einst vor jenem ewigen Gerichte nicht werde zu helfen wissen, dann wird er erzittern und alles Schmählichste erdulden müssen p. 526 C bis 527 A.

Schluss p. 527 A — E.

Wie haben wir uns zu entscheiden? p. 527 A — E.

Können die drei hier anwesenden weisesten der Hellenen Kallikles, Polos und Gorgias nicht darthun, dass man ein anderes Leben führen müsse als dieses, das auch dort noch zum Heil wird, so bleibt es [trotzdem der Mitunterredner Kallikles in Folge seiner Liebe zum Demos seine Ansicht nicht aufgiebt] unwiderlegt, dass Unrechtthun mehr zu fliehn sei als Unrechtleiden und dass nicht gut scheinen, sondern gut sein am meisten zu üben ist, dass aber die Strafe das zweitbeste Gut sei. Wer hierhin gelangt ist, der ist glücklich im Leben und Sterben und erträgt auch Verachtung und Misshandlung als immerhin etwas geringes. Hierin geschult aber darf man erst an die Geschäfte herantreten. Dieser Ueberzeugung nun mögen wir folgen und alle andern zu ihr aufrufen, nicht jener nichtswürdigen des Kallikles p. 527 A — E.

Anmerkungen.

Obzwar ich auf die Einzelfragen der logischen Methode nicht eingehe (S. 163), muss ich doch den von mir gegebenen Ueberblick des Dialoges zuerst in Kürze rechtfertigen. Es wird sich damit zeigen, wie hier einmal das überhaupt mustergiltige wissenschaftliche Verfahren befolgt ist; und wie

zweitens mitten in der wuchernden Fülle persönlicher, logischer, historischer Digressionen die strenge logische höchst symmetrische Gliederung des Ganzen nirgends gestört oder verwischt wird.

Socrates vermittelt durch Fragen und Analogien in dem ersten Gespräche mit Gorgias, dessen ohne deutliches Bewusstsein geübte Thätigkeit er begreifen will, weil sie für die rechte Staatskunst gilt, die er erkennen möchte

1. die Aufweisung des vermeintlichen Gegenstandes seiner Kunst: ihr Name, ihre Aufgabe (A I, 1). Die nöthig werdende

2. Auseinanderlegung seines Grundbegriffes (A I, 2) führt dann zu dem

3. Nachweis des in seiner Auffassung enthaltenen Widerspruches (A I, 3). — Nun giebt Socrates im zweiten Gespräche mit Polos (und Gorgias) selber seine wohlbedachte Gegenansicht in einer

4. Gegendefinition, welche auf einem allgemeinen Gattungsbegriffe beruht, der sich nach der Natur des Gegenstandes in Arten gliedert. Zugleich aber lässt dieselbe Ursprung und Werth der rhetorischen Staatskunst sehen, die sich als der Widerpart der wahren Ansicht erweist (A II, 1). — Polos' Appell an die gemeine Erfahrung veranlasst zu dessen Widerlegung die

5. Entwickelung der Grundbegriffe, nach welchen wir das menschliche Handeln bemessen (A II, 2). Sein dennoch verstärkter Appell aber macht nothwendig die erst

6. indirecte Würdigung der Gerechtigkeit (A II, 3) und dadurch vorbereitet die

7. Darlegung des Wesens der Gerechtigkeit, auf welche sich Socrates stützt, aus der gewonnenen Gesammtanschauung heraus (A II, 4). — Im zweiten Haupttheile, dem dritten Gespräche mit Kallikles, beginnt der siegreich beendete Kampf nochmals auf verändertem Boden und die von dem Gegner bewusst zurückgewiesene Logik bewährt sich so in zweiter Potenz.

1. Die naturalistische Lebensauffassung, die Logik als Kindereien verwerfend, begründet sich statt ihrer durch Berufung auf den sinnlichen Naturtrieb als die allgemein menschliche (B I, 1). (Vergl. oben S. 157.)

2. Aufweis der Widersprüche, in welche sich die uneingeschränkte Lustsucht mit der Erfahrung verwickelt (B I, 2).

3. Das gegen diese in noch erhöhtem Maasse betonte Naturrecht (δίκαιον κατὰ φύσιν) führt zur Untersuchung seiner letzten Grundlage, des Wesens der Lust. Es giebt gute und schlechte Lüste: nicht jeder lustvolle Zustand wird gut genannt und gebilligt (B I, 3).

4. Ist aber ein dauernder Vortheil das Gute, so beruht es auf der Erkenntniss des wahren Besten (B I, 4). Indem nun Kallikles, der Verächter der Logik, geschlagen sich ganz zurückzieht, zeigt Socrates, in dem vierten von ihm allein gehaltenen Gespräch, seine Ansicht vollendend:

5. Der Lebenszweck und das wahre Glück besteht in der Tüchtigkeit der Seele, den Cardinaltugenden (B II, 1); und weiter, als Abwehr gegen Kallikles' Einwände:

6. Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel grösstes aber ist die Schuld (B II, 2); endlich zeigt er:

7. Die wahre Staatskunst ist, wie nicht in der Gegenwart, so auch nicht in der gefeierten Vergangenheit zu finden; sondern sie ist eine Aufgabe der Zukunft (B II, 3). Ihr Eintreten aber setzt voraus (was Kallikles' bleibender Widerspruch als etwas sehr Schweres wo nicht Unmögliches hinstellt):

8. Die völlige Umwälzung der menschlichen Sinnesart, welche an die in siegender Selbstgewissheit ergriffene ewige Bestimmung der Seele gebunden ist. Der Mensch ist nicht ein zeitliches, sondern ein ewiges Wesen (B II, 4). — —

Ich komme jetzt zu den einzelnen sachlichen Schwierigkeiten. Soweit es irgend möglich und zulässig schien, bin ich denselben jedoch bereits durch meine Fassung des Gedankenganges begegnet, worauf ich ausdrücklich aufmerksam mache. Nur folgende wenige Einzel-Anmerkungen dürften sich noch als wünschenswerth erweisen:

[1]) Zu S. 173. Der Parallelismus zwischen dem A II, 2, a genannten ersten der drei für die Beurtheilung des menschlichen Handelns grundlegenden Begriffe und demjenigen, welcher A II, 2, d dann erörtert wird, ist nicht sehr durchsichtig. Die Worte φαῦλοι νομίζεσθαι p. 466 A stehen in der rhetorischen Frage = ἀγαθοὶ νομίζεσθαι. Ihnen entspricht in der Darlegung ἄμεινον εἶναι ταῦτα ποιεῖν (p. 470 B) ὅταν μὲν δικαίως τις ταῦτα ποιῇ (p. 470 C). Beide Ausdrücke werden als gleich erst durch den im Gedankengange von mir eingefügten Einschub vermittelt. In der Ueberschrift von A II, 2 habe ich den erörterten Begriff daher mit „Achtung resp. Glück" bezeichnet. Wer nun die Strenge, mit welcher Plato in dem ganzen Dialoge seine Disposition entwirft und festhält, nicht genügend würdigt, dem mag meine Gleichstellung zweifelhaft erscheinen. Leise Verschiebungen und Abweichungen, wie sie bei Plato sonst nicht eben selten sind, sind mir aber in unserem Dialoge nur an dieser einen Stelle bewusst geworden. Mir scheint die leichte Verschiebung durch meinen Einschub gehoben.

[2]) Zu S. 174. Plato beginnt mit der indirecten Würdigung der Gerechtigkeit aus ihrem ästhetischen Charakter, weil der Quellpunkt aller wahren Ueberzeugung für ihn nicht in Klügeleien, sondern in der unmittelbaren Empfindung zu suchen ist (vergl. S. 157 f.). Um diesen zu erreichen, weiss er auch in Polos den Punkt heraus zu sondern, an welchem die unmittelbare Empfindung noch in ihm lebendig ist. Dass übrigens bei einer blossen Anknüpfung das Schöne nur obenhin analysirt und der principielle Zusammenhang des Schönen und Guten nicht schärfer herausgestellt werden kann, liegt an Bedingungen der Gesprächsführung, auf die ich Einleitung S. 163 hinwies.

[3]) Zu S. 175. Die φύσις, auf welche Kallikles sich gründet, ist eben die Erfahrung unserer niederen sinnlichen Natur (Einleitung S. 157). Was diese Naturkraft dann als Mittel, sich durchzusetzen erfordert (vergl. p. 484 D ὧν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεθαι ἄνδρα) muss ihm als das Selbstverständliche erscheinen — andernfalls wäre ja unser ganzes Leben verkehrt! (p. 481 C.) Daran also zerschellen die Forderungen der Logik zunächst mit vollem Rechte. Aus dem innersten Lebensgrunde indessen müssen dieselben doch auch bei Kallikles auftauchen. Denn

[4]) Zu S. 178. Kallikles, welcher „besser" und „mächtiger" einander gleich-

gesetzt hat, sieht sich gezwungen, „mächtig“ neben der Körperkraft noch durch die Wirksamkeit der Vernunft zu erklären, die er ganz hatte eliminiren wollen. Die Wendung, welche das Gespräch damit nimmt, ist ihm in der ersten knappen Andeutung des Socrates ganz unverständlich; ja

[5]) Zu S. 179. er merkt sie noch nicht, als der Widerspruch schon offen liegt, und

[6]) Zu S. 180. als er dem ganz verzweifelt gewordenen Widerspruch endlich nicht mehr entrinnen kann, da macht er ein Zugeständniss, durch welches er selbst auf den Boden der Vernunft und damit des logischen Denkens tritt. Da aber kann nun auch nichts mehr die Widerlegung des das Zeitalter beherrschenden Naturalismus noch aufhalten. (Nebenbei bemerkt, wendet Socrates p. 501 A das Wort φύσις seinerseits für die innere wesentliche Beschaffenheit der Dinge an.)

[7]) Zu S. 182. Die Rede Amphions ist nicht, wie vorher diejenige des Zethos, eine bestimmt umgrenzte Nachbildung. Socrates braucht diese Bezeichnung vielmehr unbestimmt für die ganze folgende Darlegung. Wie an anderen Stellen seine übrigen Malicen, so zahlt er Kallikles hier jene litterarische Anspielung heim. — In solcher Ironie, die in unerschütterlicher Ruhe scheinbar das Schlimmste über sich ergehen lässt und doch an rechter Stelle dem Gegner mit vollem Maasse vergilt, besteht ein wesentlicher Theil der Grösse des Mannes. Und Plato hat hier schwerlich idealisirt; er hat umgekehrt diese Fassung des Geistes als das beste Erbtheil von seinem Meister sich frühe voll anzueignen gewusst. Man darf dafür nur an den Socrates des Xenophontischen Symposion erinnern.

[8]) Zu S. 184. Wem diese Beurtheilung grosser geschichtlicher Thatsachen hart erscheint, der übersieht es, dass sie ja nicht eine Würdigung natürlich begründeter Handlungen und Zustände sein will, sondern dass sie vielmehr den Werth der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns betrifft. Nicht das Urtheil eines Historikers, sondern das Ideal eines Ethikers und Reformators der Menschheit liegt uns vor Augen; ich erinnere an die in der Einleitung S. 159 ff. angedeutete Parallele. Das Schroffe in Socrates' Urtheil also will erschlaffter Genusssucht die Gewissheit zu Herzen legen, dass die Welt, um endlich einmal zu gesunden und zum Heil zu gelangen, in ihrem innersten Lebensgrunde sich umwandeln müsse. Pädagogisch hat Plato den Werth der sinnlichen Triebe unzweifelhaft zu würdigen gewusst, welche den Menschen bei der je ihm nächsten Aufgabe vorerst festhalten und so den allmäligen Fortschritt sichern. In seinem Alter, nach der für ihn tief bedeutsamen Erfahrung an Dion und dessen Freunden, hat er von hier aus die Triebkraft für die Umgestaltung seines Staatsideales in seiner letzten Hauptschrift, den νόμοι, gewonnen, welche der endlichen Wirklichkeit, soweit es angehn will, Rechnung zu tragen bemüht sind. Dass aber letztere in ihrer Wurzel von Plato richtig erfasst ist: das zeigen, trotz einer Jahrtausende langen Umwandlung und Veredlung des Volksthumes, deutlich z. B. unsere heutigen Theater und Volksredner (vergl. S. 180 f.). Sie bewähren das ewige Recht platonischer Gedanken.

VI.

Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele.

Von

Emil Arleth in Prag.

III.

Bei mehreren der neueren Forscher finden wir die Frage besprochen, ob sich Anaxagoras den Nus als Persönlichkeit gedacht habe oder nicht. Die meisten entscheiden sich für die Verneinung[108]) und auch ein vereinzelter Vertreter der gegentheiligen Ansicht schränkt den Ausdruck derselben mit einer Vorsicht ein, die fast dem Aufgeben des eigenen Standpunktes gleichkommt[109]). Während Krische und Schorn aus der sprachlichen Form, durch welche die Bestimmungen des Nus in den Fragmenten ausgedrückt sind, auf seine Unpersönlichkeit schliessen zu dürfen glauben, macht Zeller[110]) einige philosophische Gründe geltend, welche ihn bestimmen, den Nus des Anaxagoras nicht als Persönlichkeit zu betrachten, sondern sich für die Ansicht zu entscheiden, dass der genannte Denker sich diese Frage noch gar nicht mit Bewusstsein vorgelegt habe. Dem Nus fehlen nämlich, wie Zeller ausführt, die

[108]) Dilthey a. a. O. S. 208; Krische a. a. O S. 66; Schorn a. a. O. S. 26: Neutro genere philosophus non sine causa usus est, ne mens haberetur pro persona.

[109]) Heinze a. a. O. S. 36 anerkennt, dass Anaxagoras seinen Nus als selbstbewussten Geist gefasst habe „womit ungefähr das ausgedrückt wäre, was wir Persönlichkeit nennen," pflichtet aber dann doch der Ansicht Zellers bei, welcher sich im ganzen genommen für die Unpersönlichkeit ausspricht.

[110]) Zeller, Phil. d. Griech. I. 2⁵ S. 995, 996.

beiden wichtigsten Merkmale der Persönlichkeit, freie Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein.

Wenn hier unter freier Selbstbestimmung das gemeint ist, was die Indeterministen Freiheit nennen, dann darf wohl in Zweifel gezogen werden, ob dies auch wirklich ein Merkmal der Persönlichkeit sei, da man doch kaum alle Deterministen als Leugner der Persönlichkeit betrachten kann. Indessen auch abgesehen von dieser Erwägung scheint die Annahme, dass der Nus sich hinsichtlich des ersten Anstosses zur Weltbewegung mit Freiheit selbst bestimme, näher zu liegen, als irgend eine andere[111]).

Wichtiger als diese Frage ist die zweite, ob Anaxagoras dem Nus Selbstbewusstsein zugeschrieben habe, „denn wo Selbstbewusstsein ist, da ist auch Persönlichkeit, mag nun dieses Wort gebraucht werden, oder nicht, und mag man sich die Bestimmungen, welche zum Begriffe der Persönlichkeit gehören, mehr oder weniger klar gemacht haben“[112]).

Da der Name Selbstbewusstsein, wie so mancher andere psychologische Terminus, mehrdeutig ist, ergibt sich die Nothwendigkeit, auf die verschiedenen Bedeutungen desselben einzugehen. Man kann darunter die Vorstellung des sogenannten empirischen Ich verstehen, oder die mehr oder weniger vollkommene Erkenntniss unseres eigenen Wesens, als dessen Frucht das empirische Ich zu gelten hätte oder endlich das mit dem Charakter der Evidenz versehene Bewusstsein von unseren eigenen gegenwärtigen Seelenthätigkeiten, Ansichten von denen wohl nur die letzte den Anforderungen einer strengeren Psychologie Genüge leisten dürfte. Anaxagoras hat, wie allgemein angenommen wird, den Begriff seines Nus nach Analogie zum menschlichen Geiste gebildet, er ist also von der Erfahrung ausgegangen. Diese zeigte ihm ein Geistesleben, welches nicht blos Dinge der Aussenwelt, sondern auch die darauf gerichtete eigene Seelenthätigkeit zum Gegenstande hat, die Vorstellung, die wir aus der inneren Erfahrung gewinnen, ist die eines selbstbewussten, also persönlichen

[111]) Siehe meine Ausführungen im vorigen Hefte dieser Zeitschr. S. 80, 81.
[112]) Zeller a. a. O. S. 671 Anm.

Geistes. Von einem unpersönlichen göttlichen Geist ist erst dann die Rede, sobald gewisse metaphysische Schwierigkeiten, die durch diese Annahme beseitigt werden sollen, eine Umformung des von der Erfahrung gelieferten Begriffes empfehlenswerth erscheinen lassen. Einen analogen Vorgang können wir ja auch auf andern Gebieten der Philosophie beobachten. So schreitet die Psychologie erst spät von der Annahme der ihr aus der Erfahrung geläufigen bewussten Seelenthätigkeit zu der von unbewussten Vorstellungen fort, während die Naturphilosophie, ausgehend von der Vorstellung einer lebendigen, mit sinnlichen Eigenschaften ausgestatteten kontinuirlichen Materie, wie der Augenschein sie darbietet, in verhältnismässig kurzer Zeit dazu gelangt, den Begriff der toten qualitätslosen diskreten Materie zu bilden. Es soll damit keineswegs behauptet werden, dass Anaxagoras sich den Begriff des selbstbewussten Geistes durch eine eindringende psychologische Analyse vollkommen verdeutlicht habe, eine Erfahrung machen und sie analysiren sind eben zwei ganz verschiedene Dinge, um so weniger vermochte er jedoch eine Annahme aufzustellen, welche ohne diese psychologische Erkenntnis überhaupt nicht gebildet werden kann, nämlich die eines unbewussten Bewusstseins. Um zu dieser gelangen zu können, muss man den Unterschied zwischen dem Bewusstsein von einem Objekte und dem Bewusstsein von diesem psychischen Akte selbst bereits bemerkt haben, erst dann vermag man dadurch, dass man von dem zweiten Momente absieht, den Begriff eines sogenannten unbewussten, d. h. seiner eigenen Thätigkeit nicht bewussten Bewusstseins zu gewinnen[113]). Und wenn man sich selbst dazu entschlösse, dem Anaxagoras diese Leistungen zuzutrauen, bliebe noch die weitere Unwahrscheinlichkeit übrig, dass eine so kühne Umbildung des aus der Erfahrung stammenden Begriffes ohne dringende Nothwendigkeit, ohne jegliche Rechtfertigung durch Gründe vorgenommen worden wäre und dass sie endlich sowohl von ihrem vermeintlichen Urheber, als auch von sämmtlichen Berichterstattern, unter ihnen ein

---

[113]) Vgl. hierüber Brentano, Psychol. v. empir. Standp. S. 131ff., und Stumpf, Ursprung der Raumvorstellung S. 225.

Psychologe vom Range des Aristoteles, mit vollständigem Stillschweigen übergangen worden sein sollte.

Auf den Widerspruch, welcher entsteht, wenn man einerseits dem Nus Allwissenheit zuschreibt, anderseits wiederum jedoch ihm das Selbstbewusstsein abspricht, hat schon Heinze[114]) hingewiesen. Dieser Hinweis soll hier zunächst durch die Bemerkung ergänzt werden, dass die Allwissenheit von Anaxagoras mit deutlichen Worten gelehrt wird, wogegen die Unpersönlichkeit aus der vermeintlichen Körperlichkeit des Nus erschlossen wurde[115]), die ihrerseits wiederum nur eine hypothetische Deutung gewisser, und wie wir ausreichend nachgewiesen zu haben glauben, missverstandener Sätze des Philosophen ist.

Neben dem oben erwähnten Widerspruch und dem Mangel einer gesicherten Begründung aus den Quellen kommt noch ein weiteres Bedenken in Betracht. Anaxagoras lehrt ausdrücklich, dass der Nus allmächtig sei. Jede Möglichkeit, diese Bestimmmung widerspruchslos aufrecht zu erhalten, scheint jedoch in dem Augenblicke zu schwinden, wo man dem Nus das Bewusstsein von den eigenen psychischen Akten streitig macht. Dass Anaxagoras sich seine Vorstellung von dem göttlichen Nus nach Analogie des menschlichen Verstandes gebildet habe, wird allgemein zugegeben. Nun zeigt schon die Erfahrung des gewöhnlichen Lebens, dass der Mensch eine gewisse Macht über seine eigene Seelenthätigkeit besitzt, wie hätte man sonst seit jeher von ihm verlangen können, dass er sich selbst beherrsche? Allein eine solche Herrschaft über das Seelenleben ohne ein Bewusstsein von den eigenen psychischen Akten ist ebenso wenig denkbar, als die Führung eines Truppenkörpers durch einen Kommandanten, der von dessen Existenz keine Ahnung hat. Wer also dem Nus das Selbstbewusstsein abspricht, entzieht ihm einen wichtigen Theil seiner Machtsphäre. Aber nicht eine blosse Beschränkung, sondern eine vollständige Vernichtung jeglicher Macht des Nus würde diese Annahme zur Folge haben. Jedes, selbst das geringste Mass von Beherrschung des Gedankenlaufes hat das Bewusstsein von demselben zur Vor-

114) a. a. O. S. 36.

115) Zeller a. a. O. S. 995, 996.

aussetzung; wenn nun schon die bescheidenen Leistungen der vernunftgemässen Thätigkeit des Menschen ohne eine solche obgleich beschränkte Leitung der eigenen Gedanken unbegreiflich bleiben, um wie viel mehr eine Wirksamkeit, wie sie nach Anaxagoras der göttliche Geist entfaltet. Eine Gottheit ohne Selbstbewusstsein wäre nichts anderes, als der Schauplatz eines ihr unbekannten und gleichgiltigen Verlaufes von Gedanken, ein wahrhafter νοῦς ἀνόητος, wie ihn Themistios genannt hat und nur in ironischem Sinne könnte man ihn mit diesem Schriftstellor als φρονιμώτατος bezeichnen[116]), da man ja doch kaum im Ernst ein Wesen allwissend nennen darf, das sich seines Wissens niemals bewusst wird. Wollte man zu der Ausflucht greifen, dass an das unbewusste Denken des Nus die Wirkung ebenso geknüpft sein könne, wie an das bewusste, so ist das zwar keine absurde Behauptung, jedenfalls aber keine Lösung im Geiste unserer Philosophen, denn durch sie würde die von Anaxagoras so entschieden verworfene εἱμαρμένη erst recht auf den Thron der Welt erhoben werden.

Endlich wird unter der Voraussetzung, dass dem göttlichen Nus das Bewusstsein mangelt, das Verhältnis desselben zu dem menschlichen Verstande ein höchst merkwürdiges. Wer den göttlichen Nus für das beseelende Princip aller Lebewesen hält, eine Auffassung der anaxagoreischen Lehre, von der noch die Rede sein soll, gelangt dazu, ihm nach gewissen Theilen seiner psychischen Gesammtthätigkeit ein Bewusstsein von derselben beizumessen, nach andern wiederum nicht und zwar würde gerade jenem Theil seines Denkens dieses Bewusstsein fehlen, an welchen das allmächtige Wirken geknüpft ist, also dem eigentlichen Göttlichen in ihm. Nimmt man hingegen eine Mehrheit von geistigen Substanzen bei Anaxagoras an, so ist damit noch immer nicht der Anstoss erregende Umstand aus der Welt geschafft, dass der göttliche Nus in einem wichtigen Punkte hinter dem menschlichen, ja sogar hinter dem thierischen Denken zurücksteht.

Die Vorstellung eines unbewussten göttlichen Geistes findet sich also weder in den Quellen unmittelbar ausgesprochen, noch

---

[116]) Vgl. die Nachweise bei Heinze a. a. O. S. 32, Anm. 2.

kann sie aus ihnen mit Nothwendigkeit erschlossen werden. Sie steht vielmehr mit den Prädikaten der Allwissenheit und Allmacht in Widerspruch, hat, wie zuletzt erörtert wurde, ein Missverhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Verstande zur Folge und muthet endlich unserem Philosophen eine Schärfe der psychologischen Analyse zu, wie sie vor Aristoteles niemand besass, so dass auch von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus die Annahme eines unbewussten Geistes bei Anaxagoras sich als äusserst unwahrscheinlich darstellt. Wenn dem nun so ist, so werden wir daran festhalten dürfen, dass der Klazomenier den göttlichen Nus ebenso wie den menschlichen, nach dessen Analogie er die Vorstellung des ersteren bildete[117]), als persönlich gefasst habe.

IV.

Dass es nach Anaxagoras beseelte Wesen gibt, steht ausser allem Zweifel, nicht bloss die thierischen Organismen gelten ihm als solche, sondern auch die Pflanzen[118]), hingegen bieten die Fragen, ob er zwischen Seele und Geist unterschieden und ob er eine Mehrheit von Geistern oder nur einen einzigen angenommen habe, bei der Dürftigkeit unserer Quellen besondere Schwierigkeiten. Im allgemeinen herrscht die Ansicht, der göttliche Nus sei nicht bloss die Ursache der Bewegung für die Welt, sondern auch das beseelende Princip für alle Lebewesen[119]), nur insofern gehen die Meinungen der Erklärer auseinander, als die einen behaupten, Anaxagoras mache keinen Unterschied zwischen Geist und Seele[120]), während nach den andern doch in gewissem Masse ein solcher bestehen soll. Nach ihnen gibt es nur einen Geist; insoferne er die Welt bewegt, führt er bei Anaxagoras den Namen Nus, als immanentes Princip des Lebendigen heisst er jedoch

---

117) Zeller, Phil. d. Griech. I. 2⁵ S. 994.

118) Fragm. 10: ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τἄλλα ζῷα, ὅσα ψυχὴν ἔχει; Pseudo-Aristoteles de plant. I. 8. 815 a 15; Plutarch quaest. natur. c. 1. ζῷον γὰρ ἔγγειον τὸ φυτὸν εἶναι οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον οἴονται.

119) So auch Heinze a. a. O. S. 38, Anm. 1; S. 43.

120) Breier a. a. O. S. 73, 74; Krische a. a. O. S. 63; Zeller, Phil. d. Griech. I. 2⁵ S. 1011.

Seele[121]); die Verschiedenheit betrifft also mehr die Terminologie, als die Sache selbst. Wie verbreitet indessen die Ansicht auch sein mag, dass der Nus für Anaxagoras das beseelende Princip der Lebewesen bilde, und wie gross die Autorität ihrer Vertreter, man wird dennoch nicht bei ihr verbleiben können. Zunächst spricht alles dagegen, was früher über die Reinheit, Unvermischtheit und das Fürsichsein des Nus gesagt wurde[122]), ferner kommen noch einige Erwägungen allgemeiner Natur als Gegengründe in Betracht. Vor allem muss darauf hingewiesen werden, dass überall dort, wo der göttliche Nus als Princip der Bewegung erwähnt wird, er nicht als eine immanente, sondern als transcendente Ursache erscheint. Was sollte den Philosophen auch dazu bewogen haben diesen Nus in die Lebewesen eingehen zu lassen. Etwa der Gedanke, dass sie dann von ihm besser in Bewegung gesetzt werden könnten?

Abgesehen davon, dass der allmächtige Nus einer solchen Unterstützung durch die bessere Situation nicht bedarf, würde dadurch eher das Gegentheil erreicht werden, denn das Vermischtsein mit den Dingen würde seine Erkenntnis und Macht verringern, also keineswegs jener Zweckmässigkeit entsprechen, welche der Nus in den Einrichtungen der Welt nach der Ansicht des Anaxagoras verwirklicht.

Endlich sind auch die Gründe, welche man für die Beseelung des Lebendigen durch den göttlichen Nus beizubringen pflegt, keineswegs unwiderlegbar, ja sie verwandeln sich bei genauer Betrachtung sogar in Argumente für das Gegentheil.

Von den Stellen, welche in dieser Frage herangezogen werden, ist die dem fünften Fragmente entnommene (ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι) bereits eingehend besprochen und gezeigt worden, dass mit dem zweiten νόος nicht Theile des göttlichen Nus gemeint sein können, sondern, wie wir hier ergänzend beifügen wollen, die Gattung νόος. Es wird gesagt, dass es auch solches gebe, in dem Geist enthalten ist.

---

121) Schaubach S. 186, 188; Schorn S. 24, 28.

122) Vgl. im vorigen Heft S. 62 und 66 ff.; auch an die Bestimmung ἀκίνητος (S. 74 ebendaselbst) mag erinnert werden.

Ausserdem wird ein Satz aus dem sechsten Fragmente angeführt: Ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει[123]). Hier unterscheidet Anaxagoras ganz deutlich zwischen der Seele und dem weltbeherrschenden Geist, dennoch wurde dieser Stelle ein Sinn unterlegt, welcher auf das Gegentheil hinausläuft.

Trendelenburg[124]) meinte, unter dem Geiste sei hier die Vernunft zu verstehen, welche sich in der Organisation der Lebewesen offenbart, wogegen Breier[125]) einwendete, dass in diesem Falle zwischen der lebendigen Welt und der übrigen Natur kein Unterschied vorhanden wäre, da sich auch in dieser die Vernunft als Urheberin aller Ordnung kundgebe, einen solchen Unterschied habe aber Anaxagoras durch die Gegenüberstellung des Beseelten und Unbeseelten deutlich gelehrt.

Mit einer ähnlichen Argumentation werden wir uns gegen die Ansicht wenden, dass mit dem Worte κρατέειν die Immanenz des Nus in den Lebewesen ausgedrückt sei. Wäre dies wirklich der Fall, dann wäre alles beseelt, denn an einer früheren Stelle dieses Fragmentes wird ihm das κρατέειν über alle χρήματα beigelegt, indem es heisst, er könnte, wenn er mit irgend etwas vermischt wäre, μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. Durch das Wort κρατέειν wird vielmehr auch hier, wie anderwärts, nichts weiter ausgesagt, als dass der Nus eine Herrschaft ausübe, und zwar wie allerdings hier besonders hervorgehoben wird, auch über das Beseelte[126]). Der Wortlaut der Stelle gibt gar keinen Anlass, das κρατέειν mit „beseelen" zu übersetzen, da dieser Begriff durch ψυχὴν ἔχειν schon vollkommen klar ausgedrückt wird[127]), so dass der unbefangene Leser in dem ganzen Satze weit eher ein Argument für die Verschiedenheit von Seele und Geist erblicken wird, als dagegen.

---

[123]) Zeller, I. 2[5] S. 1010.

[124]) Comment. z. Aristot. de an. S. 219.

[125]) a. a. O. S. 76, 77.

[126]) Aristoteles bedient sich, um den Begriff des Beseelens auszudrücken, de an. I. 2. 404 b 3 des Wortes ὑπάρχειν. Ueber die Stelle selbst siehe unten.

[127]) Vgl. auch Heinze a. a. O. S. 42.

Um die Identität von Geist und Seele bei Anaxagoras nachzuweisen, beruft man sich[128]) auch auf den Schlusssatz des sechsten Fragmentes: Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων· ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστι ὅμοιον οὐδενὶ ἑτέρῳ ἀπείρων ἐόντων, ἀλλ' ὅτεων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

Wer da meint, dass ein und derselbe Nus in allen Lebewesen als beseelendes Princip enthalten sei, nimmt offenbar ὅμοιος = ὁ αὐτός, ein bei verschiedenen Schriftstellern wiederkehrender Sprachgebrauch. Der Sinn des Satzes wäre dann folgender: Aller Nus, der grössere, wie der kleinere, ist ein und derselbe.

Allein gegen diese Auslegung erheben sich gewichtige Einwendungen.

Dass ὅμοιος an dieser Stelle nicht die Bedeutung von ὁ αὐτός hat, geht aus dem Nachsatze hervor, welcher besagt, dass keines der unendlich vielen Dinge dem andern ὅμοιον sei, sondern dass die in jedem einzelnen überwiegenden Bestandtheile das Wesen desselben ausmachen[129]). In diesem Falle handelt es sich offenbar nicht darum, ob ein Ding mit dem andern zusammen eine individuelle Einheit bildet, sondern ob sie eine specifische Einheit darstellen, d. h. ob sie gleichartig sind; wir werden also auch in dem Vordersatze ὅμοιος mit „gleichartig" zu übersetzen haben.

Anaxagoras scheint a. a. O. das Wesen[130]) eines Dinges in

---

128) So z. B. Schaubach a. a. O. S. 188; Schorn a. a. O. S. 32; Krische a. a. O. S. 67 u. a.

129) Heinze S. 14.

130) Die Worte ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν erinnern an den aristotelischen Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι. Wenn sich auch der Gebrauch der Formel τὸ τί ἦν nicht weiter als bis zu Antisthenes und dem Megariker Stilpo verfolgen lässt (vgl. Trendelenburg, Hist. Beitr. I. S. 38; Schwegler, Metaph. des Arist. Excurs I. S. 374), so scheint doch das Imperfektum ἦν schon von Anaxagoras zur Bezeichnung des Wesens eines Dinges verwendet worden zu sein. Hirzel (Untersuchungen z. Cicero's phil. Schriften II. 1. S. 4) bekämpft die Ansicht, dass durch τί ἦν das beharrende Wesen der Dinge bezeichnet werde, er glaubt, mit demselben Rechte hätte man τί ἔσται sagen können oder noch sicherer das ἦν, ἔστιν und ἔσται in der Definition vereinigt; ähnlich urtheilt der Hauptsache nach Lotze (Metaph. Buch I, Kap. 3 § 27). Hirzel vertritt die Meinung, das ἦν beziehe sich auf die im λόγος verbundenen Bestandtheile des Dinges, welche als einzelne früher waren, als das jetzige Ding. — Gegen diese Auffassung muss erinnert werden, dass man

jenem Bestandtheil zu erblicken, welcher in demselben überwiegend vertreten ist. Unter dieser Voraussetzung ist es nicht ganz begreiflich, warum keines der Dinge mit einem andern gleichartig sein soll. Das, was wir z. B. Gold nennen, ist nach Anaxagoras ein Körper, in welchem das Element Gold vorherrscht und solcher Körper gibt es offenbar viele. Wenn wir die Bestimmungen des Anaxagoras über das Wesen der Körper mit dem Satze, dass keiner von ihnen dem andern gleichartig sei, in Einklang bringen wollen, werden wir den ersteren eine Ergänzung beifügen müssen und dazu bietet einer von den allgemeinen Grundsätzen des Philosophen die Möglichkeit. Alles ist in allem enthalten[131]), also enthält ein jeder Körper alle Elemente, der Unterschied in der Zusammensetzung kann demnach nur in dem quantitativen Verhältnisse der Elemente zu einander bestehen. Daraus ergibt sich weiter, dass zwar ein und dasselbe Element, z. B. Gold, in mehreren Körpern den vorherrschenden Bestandtheil ausmachen kann, dass aber das Verhältnis desselben zu den übrigen in einem jeden dieser Körper ein anderes sein muss. Wenn also Anaxagoras sagt, das Wesen eines Körpers bestehe in jenem Element, welches in der Mischung überwiegt, so beschränkt er sich dabei auf die Angabe dessen, was für die Sinneswahrnehmung daran am deutlichsten hervortritt[132]), hingegen bei dem Satze, kein Körper sei dem andern gleichartig, hat er das für die

---

von dem Dinge keineswegs sagen kann, es sei vor seinem Bestande die unverknüpfte Gesammtheit seiner Bestandtheile gewesen. Das was das Ding ist und während seiner ganzen Vergangenheit war im Unterschiede zu den wechselnden Bestimmungen ist sein Wesen, das ἔσται würde nichts Neues hinzufügen, es wäre denn, dass man darin eine sehr unsichere Voraussage über den zukünftigen Bestand von Dingen erblickte, auf welche die fragliche Definition passen würde, ein Gedanke, der sowohl dem Aristoteles, wie seinen Vorgängern fern gelegen sein dürfte.

131) Fragm. 5: Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου. Aristot. Phys. I. 4. 187 b 2: φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων . . . ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος. Simplic. in Arist. Phys. p. 33 b: πάντων ἐν παντὶ ἐνόντων, ἑκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηριζομένου. Weitere Belegstellen bei Schaubach S. 114—116. Vgl. Zeller a. a. O. S. 990, Heinze S. 14.

132) ἐνδηλότατα vgl. Heinze a. a. O.

Wahrnehmung verborgene quantitative Verhältnis im Auge, welches für einen jeden einzelnen Körper ein besonderes ist.

Nach dem Gesagten werden wir daran festhalten dürfen, dass es sich in den Schlussworten des sechsten Fragmentes ebenso bei den Geistern wie bei den Dingen nicht um die individuelle, sondern um die specifische Einheit handelt.

Was die Dinge absolut ungleichartig macht, ist ihre quantitativ verschiedene Zusammensetzung (quantitativ in dem Sinne genommen, in welchem der Chemiker von quantitativer Analyse spricht) aus den gleichen Elementen, was also die Gleichartigkeit der Geister begründet, wird ihre Einfachheit sein, der Mangel an jeglicher Zusammensetzung. Ebenso sprechen die Superlative λεπτότατον und καθαρώτατον für die Vielheit der Geister.

Wer trotz alledem eine solche Mehrheit nicht zugeben will, verwickelt sich in Schwierigkeiten, welche zu überwinden kaum möglich sein dürfte. Zwei Auswege scheinen sich darzubieten. Einmal die Annahme, dass die vielen Geister Theile eines und desselben Nus seien, oder dass mit dieser Vielheit die verschiedenen Aeusserungsformen des einen Nus gemeint seien[133]. Der ersten Hypothese haben wir schon gedacht; ihr stehen alle gegen die Körperlichkeit des Nus angeführten Gründe entgegen. Ebenso unwahrscheinlich ist die zweite; denn das Anaxagoras zwei Kieselsteine für ungleichartig, hingegen die Leistungen des göttlichen Denkens und des Denkens der Thiere für gleichartig gehalten haben soll, klingt denn doch allzuwenig glaubwürdig. Endlich darf auch nicht vergessen werden, dass Anaxagoras nach dem Wortlaute seiner Ausführungen von der Gleichartigkeit der Substanzen spricht und nicht von Thätigkeiten oder Aeusserungsweisen einer Substanz. — Da die Annahme einer Vielheit von Geistern sowohl die erwähnten Schwierigkeiten vermeidet, als auch die in Rede stehende Stelle durchaus befriedigend erklärt, werden wir ihr unsere Zustimmung wohl nicht versagen dürfen.

Ebenso wie die eigenen Aeusserungen des Anaxagoras hat man auch die Darlegungen des Aristoteles über ihn im Sinne der Iden-

---

[133]) Breier S. 74, 77.

tität des weltlenkenden Nus mit dem beseelenden Princip gedeutet[134]), obwohl sich, wie mir wenigstens scheint, aus ihnen ebensogut das Gegentheil entnehmen lässt; sie besitzen, so wie sie uns überliefert sind, keineswegs jene Klarheit, die zu einer gesicherten Entscheidung erforderlich ist.

Aristoteles bespricht im zweiten Kapitel des ersten Buches seiner Schrift von der Seele die Ansichten, welche über die Natur der Seele aufgestellt worden sind. Er scheidet die Philosophen, welche sich mit dieser Frage beschäftigten, in zwei Gruppen. Die eine umfasst diejenigen, welche in der Seele zunächst das Princip der Bewegung erblickten. Von ihnen betrachten einige die Seele als eines von den vielen beweglichen Dingen, während die andern glauben, sie sei das einzige Ding, welches sich selbst bewege. An zweiter Stelle behandelt Aristoteles jene Denker, welche die Seele hauptsächlich als Princip der Erkenntnis und der Wahrnehmung betrachtet haben.

Zu welcher von diesen Gruppen Aristoteles den Anaxagoras zählt, kann fraglich erscheinen[135]). Der überlieferte Text rechnet ihn unter jene Philosophen, welche die Seele für etwas sich selbst Bewegendes halten, was schon allein genügen würde, ihre Identität mit dem göttlichen Nus sehr zweifelhaft zu machen, denn dieser soll ja unbeweglich sein[136]). Von Demokrit unterscheidet sich Anaxagoras nach dem aristotelischen Berichte abgesehen von dem Unterschiede der Klasse dadurch, dass der Erstere Nus und und Seele schlechthin für ein und dasselbe nimmt, insofern er Sinneswahrnehmung und Verstandeserkenntnis identifizirt (das

---

134) Heinze a. a. O. S. 42; Zeller a. a. O. S. 1011.

135) Aristoteles gibt die Eintheilung in folgenden Worten: 1) 403 b 28—31: φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ μάλιστα καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν. a) οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι, b) 404 a 20: ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὑτὸ κινοῦν. 2) 404 b 7: ὅσοι μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι τὸ ἔμψυχον ἀπέβλεψαν, οὗτοι τὸ κινητικώτατον ὑπέλαβον τὴν ψυχήν· ὅσοι δ᾽ ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς u. s. w. In die Klasse a werden die Atomisten und einige Pythagoreer gestellt, zu der Klasse b gehören nach Philoponos Platon, Xenokrates und Alkmaion (Philop. z. d. St. αἰνίτεται εἰς Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀλκμαίωνα).

136) Vgl. Heft I. S. 74.

Wahre ist ihm soviel wie das Erscheinende, der Nus also nicht ein Vermögen, die Wahrheit zu erkennen), während Anaxagoras dies nicht thut, sondern der Wahrnehmung Subjektivität, der Verstandeserkenntnis Objektivität zuschreibt. Er drückt sich jedoch minder bestimmt aus[137]) als Demokrit, indem er einmal den Nus als Ursache des Schönen und Richtigen bezeichnet und anderwärts wiederum als Seele, was Aristoteles daraus schliesst, dass Anaxagoras sagt, der Nus wohne allen lebenden Wesen inne und zwar wie wir aus dem Nachsatze zu ergänzen haben, in derselben Weise. Aristoteles fügt nämlich bei, der νοῦς κατὰ φρόνησιν λεγόμενος scheine nicht allen Lebewesen in derselben Weise innezuwohnen, nicht einmal allen Menschen, woraus hervorgeht, dass er den Satz vom gleichförmigen Innewohnen auf den Nus = Seele bezieht. Das ist zunächst eine kritische Bemerkung des Aristoteles, sie drückt jedoch zugleich einen positiven Gedanken aus, in welchem er mit Anaxagoras übereinstimmt. Dieser spricht nämlich von einem grösseren und kleineren Geiste, womit nach dem Gesagten nicht die Seele, das Princip der Bewegung, sondern nur der κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς gemeint sein kann, welche Anaxagoras dem Begriffe, wenn auch wohl nicht dem Subjekte nach[138]) von einander unterscheidet. Solcher Geister, welche für die Lebewesen Princip der Beseelung und der Erkenntnis sind, gibt es viele, ihrem Wesen nach sind sie alle gleichartig, weil einfach, ihrer erkennenden Thätigkeit nach unterscheiden sie sich graduell (μέζων, ἐλάσσων). Dass Anaxagoras allen Lebewesen einen solchen κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς zuschreibt, mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, indess spricht ja auch Aristoteles von einer δύναμις προνοητική, welche nach ihm gewisse Thiere besitzen (Eth. Nic. VI. 7. 1141 a 24). Mit dem göttlichen Nus sind diese Geister aus allen früher angeführten Gründen und ferner auch da-

---

137) De an. I. 2. 404 b 1: Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν.

138) de an. I. 2. 405 a 15: χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει.

rum nicht identisch, weil dieser, wie bereits bemerkt, ein unbewegter Beweger ist, sie hingegen sich selbst bewegende Ursachen der Bewegung. Will man dennoch dabei beharren, dass Anaxagoras die Immanenz des göttlichen Nus gelehrt habe, so muss man auch annehmen, dass Aristoteles alle daraus erfliessenden Widersprüche übersehen oder doch ungerügt gelassen habe, und dies an einer Stelle, wo er auf die Nuslehre des Anaxagoras kritisirend eingeht[139]), ja dass Aristoteles in seinem Berichte sich selbst widersprochen habe, da er denselben Nus hier als etwas sich selbst Bewegendes darstellen würde, den er Phys. VIII. 5. als unbewegt schildert.

Diese Lehre des Anaxagoras vom göttlichen Geist und der Seele hat manche unverkennbare Schwächen und Unklarheiten, von denen schon Aristoteles einige hervorgehoben hat[140]); wir beschränken uns hier auf jene hinzuweisen, welche sich der Aufmerksamkeit der Kritiker bisher entzogen haben. So scheint die

---

139) de an. I. 2. 404 b 5, 405 b 21. Man könnte die Stelle 404 a 25 ff. auch anders auslegen, obgleich ich meinerseits an der im Text vorgetragenen Auffassung festhalte. Die Worte καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν ... οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος könnten dahin gedeutet werden, dass nach der Auffassung des Aristoteles zwischen den Ansichten der beiden Philosophen kein belangreicher Unterschied obwalte, auch später (405 a 8—17) werden sie nebeneinander gestellt. Sie müssen dann freilich zu derselben Klasse von Philosophen gehören, nämlich zu jenen, welche die Seele als eines unter den vielen beweglichen Dingen betrachten. Das Hindernis, welches in dem überlieferten Text liegt, könnte mittelst einer Umstellung behoben werden, durch welche die Darlegung über Anaxagoras 404 a 25—b 7 nach 404 a 16 versetzt, also dem über die Atomisten Gesagten angeschlossen würde, wie dies ja auch 405 a 8—19 der Fall ist. Wenn also — die Richtigkeit dieses Erklärungsversuches vorausgesetzt — die Seele nach Anaxagoras sich nicht selbst bewegen würde, sondern eines von den vielen beweglichen Dingen wäre, liegt es nahe anzunehmen, dass auch er gleich den andern Philosophen, welche dieser Ansicht sind, sie für körperlich gehalten habe. Damit liessen sich die Nachrichten aus späterer Zeit wohl vereinigen, nach denen Anaxagoras gelehrt haben soll, die Seele sei luftartig (Pseudo-Plutarch IV. 3. 2: οἱ δ' ἀπ' Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγόν τε καὶ σῶμα (τὴν ψυχήν); Stob. Ekl. I. 796) und vergehe durch ihre Trennung vom Leibe (Belege b. Zeller S. 1013 Anm. 5); mit dem Nus brauchte man sie darum nicht zu identifiziren, denn der gilt auch Späteren für unkörperlich vgl. Philop. de an. c. 9; Asklep. Metaph. 63, 17.

140) So die Unmöglichkeit der Erkenntnis durch den Nus, de an. I. 2, III. 4, eine Bemerkung, welche auf alle Geister Anwendung findet, ferner der Vorwurf, der göttl. Geist werde als deus ex machina gebraucht Metaph. I. 4.

innige Verbindung von Denken und Wirken zu fordern, dass den Abstufungen der Denkfähigkeit auch solche der Wirkungsfähigkeit entsprechen. Allein das ist keineswegs der Fall. Während die Geister in Bezug auf ihre Erkenntniskraft in grössere und kleinere geschieden werden, sind die den Lebewesen innewohnenden als Principien des Lebens und der Bewegung (als Seelen) betrachtet einander gleich, die Seelen kommen, wie Aristoteles sich ausdrückt, den Lebewesen in derselben Weise zu.

Auch die Gegenüberstellung des göttlichen Nus als des unbewegten Bewegers und der Seelen als der sich selbst bewegenden Beweger ist nicht ganz klar. Im ersten Falle will Anaxagoras den Gedanken ausschliessen, dass der göttliche Nus wie ein Körper bewegt, also, könnte man folgern, ist er wohl der Meinung, dass dies bei der Seele so stattfinde, demnach wäre die Seele ein Körper. Sagt man nun, um dieser Konsequenz zu entgehen, es handle sich um eine geistige Bewegung, um ein Denken, so gelangt man dazu, durch den Ausschluss der Bewegung auch dem göttlichen Nus das Denken abzusprechen, was ebenfalls nicht angeht. Es bleibt demnach wohl nichts anderes übrig, als anzunehmen, Anaxagoras habe die uneigentliche Ortsveränderung, welche der immateriellen Seele zugeschrieben werden kann, der Unbewegtheit des göttlichen Nus gegenübergestellt, freilich ohne sich den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bewegung deutlich gemacht zu haben.

Man hat den Anaxagoras mit Descartes verglichen, weil er ebenso wie dieser der Materie durch Gott ein gewisses Mass von Bewegung verleihen lässt, um dann im übrigen soweit es angeht, alles auf mechanischem Wege zu erklären [141]), auch darin sind die beiden einander ähnlich, dass die von ihnen vollzogene scharfe Scheidung von geistigem und physischem Sein durch einen jüngeren Zeitgenossen wieder aufgehoben wird; in dem einen Falle geschieht es durch Spinoza, in dem andern durch Diogenes von Apollonia. In mancher Beziehung dürfte jedoch Anaxagoras den Ansichten Newtons näher stehen. So scheint bei jedem von ihnen

---

[141]) Heinze S. 40.

die wissenschaftliche Ueberzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens aus der Betrachtung der Ordnung, welche die Gestirnbewegungen einhalten, ihre beste Kraft geschöpft zu haben[142]), ebenso betonen beide ganz besonders die Geistigkeit Gottes und verwerfen die blinde Nothwendigkeit[143]).

Ob sich Anaxagoras über den Ursprung jener Geister ausgesprochen hat, welche neben der Gottheit bestehen und in welchem Sinne, davon haben wir keine Kenntnis, die Schöpfungshypothese, an welche man zunächst zu denken versucht ist, lag ihm seinen allgemeinen Anschauungen gemäss jedenfalls fern, denn er leugnet ebenso das Entstehen aus nichts, wie das Vergehen in nichts[144]). Es ist dies nicht die einzige Frage, auf welche der Klazomenier die Antwort schuldig bleibt und er scheint sich solcher Lücken seines Systems auch wohl bewusst gewesen zu sein, wenn anders uns Cicero recht berichtet[145]). Welche Mängel indess auch dasselbe zeigen mag, Mängel, wie sie bei dem ersten Versuch, ein neues Princip in die Philosophie einzuführen, kaum zu vermeiden waren, den Ruhm, der erste theistische Denker im Abendlande gewesen zu sein, welchen die Geschichte der Philosophie kennt, wird Anaxagoras wohl behaupten.

---

142) Newton, Mathem. Principien d. Naturlehre herausgeg. v. Wolfers III. 5. S. 508: Diese bewunderungswürdige Einrichtung der Sonne, der Planeten und Kometen hat nur aus dem Rathschlusse und der Herrschaft eines alles einsehenden und allmächtigen Wesens hervorgehen können. Optices lib. III. quaest. 31: Tam miram uniformitatem in planetarum systemate necessario fatendum est intelligentia et consilio fuisse effectum.

143) Math. Princ. S. 509: Die Herrschaft eines geistigen Wesens ist es, was Gott ausmacht. Optices lib. III. quaest. 31: ... utique nullo modo fieri potuit, ut caeco fato tribuendum sit, quod planetae in orbibus concentricio motu consimili feruntur eodem omnes u. s. w.

144) Fragm. 17: οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται.

145) Acad. post. l. I. c. 12: Cum Zenone, inquam, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem et jam ante Socratem Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres: qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt; angustos sensus, imbecillos animos, brevia curricula vitae ... deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt.

VII.

Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. **Joh. Uebinger,**
Privatdocenten in Braunsberg.

Schluss.

Ein dem zuletzt charakterisierten „Buche über das Nichts“ sehr ähnliches schrieb etwa ein Jahrhundert später der Professor an der Akademie zu Toulouse Franz Sanchez, ich meine dessen Buch über das sehr vornehme, erste und allgemeingültige Wissen, dass man nichts weiss[135]. Die Art übrigens, wie gleich der Titel unser Nichtwissen betont, giebt einen Anhalt von vornherein zu der Vermutung, das gepriesene Büchlein bewege sich in einem ähnlichen Gedankenkreise, wie die drei Bücher des Cusanus „de docta ignorantia“. Diese aus dem Titel gewonnene Vermutung wird in der That durch den Inhalt bestätigt.

Angeboren, so hebt die Vorrede an, ist dem Menschen der Trieb wissen zu wollen, wenigen vergönnt zu wissen um dies Wollen, ganz wenigen wirklich zu wissen[136]; und dem Autor selbst ward ein von den andern verschiedenes Loos nicht zuteil[137]. Sogar dies Eine bekennt er nicht zu wissen, nämlich dass er nichts wisse[138]. Jedoch nimmt er an, dass weder er, noch andere dies

---

135) „De multum nobili, prima et universali scientia quod nihil scitur.“

136) „Innatum homini velle scire, paucis concessum scire velle, paucioribus scire.“ Tractatus philosophici Roterodami apud Arn. Leers 1649. Quod nihil scitur pag. 5.

137) „Nec mihi ab aliis diversa fortuna successit“ l. c.

138) „Nec unum hoc scio me nihil scire“ l. c. pag. 13.

wissen[139]): dieser Satz soll ihm Standarte sein, dann ergiebt sich die Folgerung: Nichts weiss man[140]). Wenn er, sagt er sich, jenen Satz zu beweisen wisse, so werde er mit Fug und Recht schliessen dürfen, dass man nichts wisse; falls er den Beweis zu erbringen nicht wisse, so würde dies noch um so besser sein; solches ja gerade behaupte er[141]).

Für Sanchez nämlich ist jede Definition blosse Worterklärung und fast jede Anlass zu einer Frage[142]). Die Beschaffenheiten der Dinge können wir nicht erkennen[143]); wenn wir sie aber nicht erkennen, so vermögen wir sie auch nicht näher anzugeben[144]); freilich sagt man, die Definition zeige die Beschaffenheit eines Dinges deutlich an, aber dies ist nicht der Fall. Weiter ist nicht einzusehen, wie wir einer Sache, welche wir nicht kennen, Namen beilegen sollen; und doch giebt es solche[145]). Bezüglich der Namen herrscht daher beständig Zweifel und in den Worten viel Verwirrung und Trug, vielleicht sogar auch in all denen, welche gerade vorgebracht wurden[146]). Freilich sagt man beispielsweise, man definiere das Ding, welches Mensch ist, durch die folgende Definition: verständiges, sterbliches Lebewesen. Indessen entstehen dann neuerdings Zweifel bezüglich des Wortes „Lebewesen", „verständig" und „sterblich". Man wird weiter gehen und diese Begriffe durch höhere Gattungsbegriffe und Artunterschiede, wie man sich ausdrückt, bis hinauf zu dem höchsten Begriff Ding (ens) bestimmen. Doch weiss man auch von diesem letzten Begriffe nicht, was er bezeichnet. Man wird ihn selbst nicht definieren können,

---

139) „Coniecto tamen nec me nec alios" l. c.

140) „Haec mihi vexillum propositio sit, haec sequenda venit: Nihil scitur" l. c.

141) „Hanc si probare scivero, merito concludam nihil sciri; si nescivero, hoc ipso melius, id enim asserebam" l. c.

142) „Mihi enim omnis nominalis definitio est et fere omnis quaestio" l. c. pag. 14.

143) „Rerum naturas cognoscere non possumus" l. c.

144) „Quodsi non cognoscamus, quo pacto demonstrabimus? Nullo" l. c.

145) „Amplius rei quam non cognoscimus quomodo nomina imponemus? Non video. Sunt tamen" l. c.

146) „Hinc circa nomina dubitatio perpetua et multa in verbis confusio et fallacia, quin et in his omnibus quae modo protuli forsan" l. c.

weil er keinen Gattungsbegriff mehr über sich hat. Mit dem Fragen habe man daher ein Ende zu machen. Aber dies, fügt Sanchez bei, löst den Zweifel nicht, befriedigt auch nicht den Geist[147]; gezwungen verrät man schliesslich sein Nichtwissen[148].

Aus freien Stücken dagegen habe dies sonst keiner gethan, als jener weise und rechtschaffene Sokrates, welcher nur dies Eine gewusst, dass er nichts wisse[149]. Nach diesem Ausspruch allein schon dürfe man ihn für den gelehrtesten Menschen halten, freilich habe er noch nicht den Geist vollkommen befriedigt, da er auch jenes Eine ebenso, wie alles andere, nicht gewusst; indessen um mit mehr Nachdruck zu betonen, dass er nichts wisse, habe er gesagt, jenes Eine wisse er; und deshalb, weil er nichts gewusst, habe er auch uns nichts schriftlich überliefern wollen. Dass alles eitel, behaupte auch der so weise Salomon, der gelehrteste unter all denen, über welche uns die frühere Zeit berichtet[150]. Wir wissen also nichts[151].

Um diesen Satz noch genauer nachzuweisen, geht Sanchez näher auf die Definition der Wissenschaft ein[152]. Wissenschaft ist nach seiner eigenen Ansicht die vollkommene Erkenntnis einer Sache[153]. Diese Definition einmal zugegeben, was man nicht gerade unbedingt müsse, sei dreierlei zu beachten: die Sache, welche zu wissen ist, die Erkenntnis und endlich deren Eigenschaft 'vollendet'[154]. Einen jeden dieser Bestandteile müssen wir für sich besonders erwägen, um dann hieraus zu entnehmen, dass nichts gewusst wird.

Dinge zunächst giebt es recht viel, vielleicht unendlich viel, nicht bloss an Individuen, sondern auch an Arten; unendlich viele

---

147) „Hoc non solvit dubium nec explet mentem" l. c. pag. 15.

148) „Prodis coactus ignorantiam. Gaudeo. Et ego etc." l. c.

149) „Nusquam tamen inveni praeterquam in sapienti illo proboque viro Socrate, . . . qui hoc unum sciebat quod nihil sciebat" l. c. pag. 28 f.

150) l. c. pag. 29.

151) „Igitur nil scimus" l. c. pag. 35.

152) „Id adhuc ostendo. Insequor definitionem scientiae" l. c.

153) „Scientia est rei perfecta cognitio" l. c. pag. 51.

154) „In scientia igitur si definitionem admittas meam, tria sunt: res scienda, cognitio et perfectum" l. c. pag. 57.

darf man jedenfalls annehmen[155]). Um ein einzelnes Ding zu erkennen, müssen wir dessen Prinzipien kennen; dies sind vielleicht Materie und Form; aber in dem unendlichen Gebiete der Dinge giebt es vielleicht unendlich viele Materien, verschieden der Art nach. Sodann sind unter den Dingen einige von sich, aus sich, in sich, durch sich und bloss für sich, wie beispielsweise die Philosophen die erste Ursache, die Unsrigen Gott nennen; alle übrigen sind von diesem, nicht von sich, nicht aus sich, nicht in sich, nicht durch sich und nicht für sich, sondern von einander, aus einander, in einander, für einander[156]). Aber beide Klassen von Dingen muss man kennen. Gott aber, wer kennt ihn vollkommen[157]). „Nicht sehen wird mich der Mensch und leben“[158]). Demnach „wird das, was an Gott unsichtbar ist, durch das, was geschaffen, erkannt und geschaut“[159]). Auch die Dinge muss man jedenfalls zuerst kennen, welche andere verursachen, und zugleich die Art, wie sie dies thun, um irgend etwas vollkommen zu wissen. Eine solche Verkettung aber besteht unter allen Dingen, dass keines gleichgültig, ein jedes dem andern nützt oder schadet; ja sogar das nämliche ist dazu da, viele zu schädigen und viele zu fördern. Also muss man zu der vollkommenen Erkenntnis eines einzigen alle kennen lernen[160]). Wer aber mag dies? Wer nämlich kennt alle Wissenschaften? Weil nun so ein einzelnes Ding sich nicht ohne alle andern erkennen lässt, so giebt es oder gäbe es, wenn man sie haben könnte, bloss eine Wissenschaft, nicht mehrere, wodurch alle Dinge vollkommen erkannt würden. So stellen sich Schwierigkeiten für das Wissen in den Weg bei den

---

155) „Res primum quot sunt? Forsan infinitae, non solum in individuis, sed in speciebus . . . infinitas tamen esse coniecto“ l. c. pag. 57.

156) „Deinde in rebus aliae a se, ex se, in se, per se et propter se tantum sunt, . . qualem dicunt primam causam philosophi, nostri deum; aliae omnes ab hoc, non a se, non ex se, non in se, non per se . . nec propter se, sed aliae ab aliis, ex aliis aliae, aliae in aliis, aliae propter alias“ l. c. pag. 59f.

157) „Deum autem quis perfecte novit?“ l. c. pag. 60.

158) Exod. 33, 20.

159) Röm. 1, 19.

160) „Ergo omnia cognoscere oportet ad unius perfectam cognitionem“ l. c. pag. 60.

Arten; bezüglich der Individuen aber gesteht man allgemein ein, dass es davon keine Wissenschaft gebe, deshalb, weil deren Zahl unendlich ist[161]); und doch sind die Arten nichts, oder eine gewisse Einbildung, bloss Einzeldinge existieren, nur diese werden wahrgenommen, von diesen bloss ist Wissen zu haben und aus diesen nur zu entnehmen[162]).

Es giebt aber noch einen andern Grund für unser Nichtwissen. Dies ist die so ausserordentlich grosse Substanz gewisser Dinge, so dass wir sie gar nicht zu fassen vermögen[163]). Hieher gehört das Unendliche der Philosophen, wenn ein solches existiert, der Gott der Unsrigen, bezüglich dessen es kein Mass, keine Begrenzung und folglich auch nicht irgend ein Begreifen seitens des Geistes geben kann[164]). Ganz mit Recht; denn zwischen dem begreifenden Subjekte und dem begriffenen Objekt muss eine bestimmte Proportion bestehen; jenes muss grösser, wie dies, oder wenigstens ihm gleich sein. Zwischen uns aber und Gott giebt es keine Proportion; ebenso wenig, wie zwischen einem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen einem Vergänglichen und dem Ewigen[165]); kurz mit ihm verglichen, sind wir eher nichts, wie etwas[166]). Eine zweite Gattung von Dingen, dem zuletzt besprochenen diametral entgegengesetzt, aber giebt es, deren Sein so geringfügig, dass es der Geist kaum zu begreifen vermag[167]); und deren Menge ist sehr gross, deren Erkenntnis zum Wissen sehr notwendig, dennoch besitzen wir fast keine davon. Dergleichen Dinge sind vielleicht alle

---

161) „De individuis autem fateris nullam esse scientiam, quia infinita sunt“ l. c. pag. 68.

162) „At species nil sunt aut imaginatio quaedam; sola individua sunt, sola haec percipiuntur, de his solum habenda scientia est, ex his captanda“ l. c.

163) „Est et alia ignorantiae nostrae causa, rerum quarundam tam magna substantia, ut a nobis omnino percipi non possit“ l. c. pag. 84.

164) „Quo in genere philosophorum infinitum est, si quod illud est, nostrorum deus, cuius nulla mensura, nulla finitio nec subinde a mente comprehensio aliqua esse potest“ l. c. pag. 84.

165) „Nobis autem cum deo nulla proportio, quemadmodum nec finito cum infinito, nec corruptibili cum aeterno“ l. c. pag. 84 f.

166) „Denique eius collatione nihil potius sumus quam aliquid“ l. c.

167) „Est aliud rerum genus his omnino adversum, quarum tam minutum esse est, ut vix a mente comprehendi possit“ l. c. pag. 85.

Accidenzien, welche beinahe nicht sind; bislang hat es demzufolge keinen gegeben, welcher ihre Beschaffenheit vollkommen klarzulegen vermocht hätte.

Die Dinge also zunächst, ihre unendliche Anzahl, ihre unendlich verschiedene Beschaffenheit, ihre unendliche Grösse hier und dort ihre unendliche Geringfügigkeit, welche dem Nichts nahe kommt, bereiten unserem Erkennen unübersteigliche Hindernisse; doch ganz abgesehen selbst von den Gegenständen ist uns das, was ein Erkennen im eigentlichen Sinne ist, nicht vergönnt. Dasselbe ist die Thätigkeit des erkennenden Subjektes, welche auf das erkannte Objekt gerichtet ist[168]). Nichts ist so vortrefflich, wie dieses einzig in seiner Art dastehende Erkennen[169]). Besässe dasselbe die Seele vollkommen, so wäre sie Gott ähnlich, ja Gott selbst[170]); denn nicht kann einer vollkommen erkennen, was er nicht geschaffen[171]); und Gott hätte nicht schaffen und das Erschaffene nicht regieren können, was er nicht vorher vollkommen gekannt hätte. Er allein ist daher die Weisheit, die Kenntnis, die vollendete Einsicht; er durchdringt alle Dinge, weiss alle, kennt alle, sieht alle; denn er ist alle und in allen, alle sind er selbst und in ihm[172]). Das unvollkommene und armselige Geschöpf von Mensch aber, wie wird dieses andere Dinge erkennen, ein Geschöpf, welches das eigene Selbst nicht kennen kann, das in ihm und mit ihm ist[173])? Wie wird die verborgensten Dinge der Natur, darunter die geistigen und unter diesen unsere Seele, erkennen ein Geschöpf, welches die klarsten, offenkundigsten Dinge, beispielsweise

168) Vgl. „Secundum igitur in definitione scientiae erat cognitio, in qua tria spectantur: res cognita, de qua supra; cognoscens, de quo infra et cognitio ipsa, quae actus est huius in illam; de hac nunc" l. c. pag. 102.

169) „Nil excellentius hac unica cognitione" l. c. pag. 103.

170) „Quam si perfectam haberet (sc. anima), deo similis esset, imo deus ipse" l. c.

171) „Nec enim perfecte cognoscere potest quis, quae non creavit" l. c.

172) „Ipse ergo solus sapientia, cognitio, intellectus perfectus; omnia penetrat, omnia sapit, omnia cognoscit, omnia intelligit, quia ipse omnia est et in omnibus omniaque ipse sunt et in ipso" l. c.

173) „Imperfectus autem et miser homunculus quomodo cognoscet alia, qui se ipsum non enosse potest, qui in se est et secum?" l. c.

was es isst, was es trinkt, was es betastet, was es sieht, was es hört, nicht vollständig begreift[174])?

Und erst die vollkommene Erkenntnis! Unter einer solchen ist diejenige zu verstehen, wodurch ein Gegenstand von allen Seiten, inwendig und auswendig, vollständig geschaut wird[175]). Und das ist die Wissenschaft, welche wir jetzt den Menschen befreunden möchten, sie selbst freilich mag das nicht[176]). Keiner hat es jemals dahin gebracht, dass wir Wissen besitzen[177]). Es fehlt hierzu an den unerlässigen Vorbedingungen; eine vollkommene Erkenntnis verlangt ein in jeder Beziehung, geistig und körperlich, an sich und in seiner äusseren Lebenslage[178]) vollkommenes Subjekt, welches erkennt, und einen Gegenstand zum Erkennen, welcher gehörig zu recht gelegt ist[179]). Was Anderes ist demnach unser Wissen, als verwegene Zuversicht, verbunden mit allerhand Nichtwissen[180])?

Die soeben mitgeteilten Grundzüge des Buches „Quod nihil scitur“ lassen deutlich meines Erachtens einen ähnlichen Standpunkt erkennen, wie ihn die Bücher „de docta ignorantia“ vertreten. Sanchez beruft sich für die Richtigkeit desselben auf die nämlichen Autoritäten, wie Cusanus, auf den so sehr gelehrten Sokrates und den weisesten und gelehrten von allen, auf Salomon[181]). Diese Berufung freilich ist für sich allein nicht entscheidend; aber

[174]) „Quomodo abstrusissima naturae, inter quae spiritualia sunt et inter haec anima nostra, qui clarissima, apertissima, quae comedit, quae bibit, quae tangit, quae videt, quae audit, penitus non intelligit?“ l. c.

[175]) „Alia (sc. cognitio) est perfecta, qua res undique, intus et extra perspicitur, intelligitur“ l. c. pag. 105 f.

[176]) „Et haec est scientia quam nunc hominibus conciliare vellemus, ipsa tamen non vult“ l. c. pag. 106.

[177]) „Hoc nullus unquam potuit quod sciamus“ l. c. pag. 112.

[178]) Vgl. „Homo ad perfectissima inter cetera animalia opera edenda perfectissimo eguit instrumento, . . perfectissimo eget corpore“ l. c. pag. 139, felicissima fortuna l. c. pag. 143 f.

[179]) „Perfecta cognitio perfectum requirit cognoscentem debiteque dispositam rem cognoscendam, quae duo nusquam vidi“ l. c. pag. 180.

[180]) „Quid . . aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?“ De divinatione l. c. pag. 183.

[181]) Vergl. oben Seite 208.

es kommt hinzu die Thatsache, dass beide das gleiche Ziel mit ihren prüfenden Untersuchungen verfolgen. Sanchez nämlich hatte, wie er selbst versichert, ähnlich, wie Cusanus, dabei im Sinne, nach bestem Können eine zuverlässige, leicht verständliche Wissenschaft zu begründen, nicht aber eine, voll von ungeheuerlichen und erdichteten Vorstellungen, welche, der Wahrheit eines Gegenstandes fremd, lediglich dazu dienen, den tiefsinnigen Geist eines Schriftstellers ans Licht zu stellen, nicht aber dazu, über Gegenstände zu belehren[182]). Auch die Unterscheidung zwischen vollkommenem und unvollkommenem Wissen verdient hier Erwähnung. Beispiele vollkommenen Wissens anzuführen nimmt Sanchez freilich dort, wo er unser Nichtwissen beweisen will, aus nahe liegenden Gründen keinen Anlass, aber ganz ausgeschlossen hat er in Gedanken dasselbe, wie es scheint, nicht. Hierauf deutet der Schluss des merkwürdigen Büchleins, wo er verspricht, ein anderes Mal der Erforschung der Dinge selbst näher zu treten, um zu sehen, ob und wie irgend etwas gewusst wird[183]). Diese Hindeutung zum Schlusse wäre höchst überflüssig, wenn ihr nicht bestimmt die Absicht zu Grunde läge, zum voraus schon auf ein Gebiet vollkommenen Wissens aufmerksam zu machen. Es lässt sich sogar angeben, welches Gebiet er gemeint haben muss. Wenn einer nämlich nicht vollkommen erkennt, was er nicht geschaffen[184]), so erkennt er offenbar andererseits das vollkommen, was er geschaffen, und das einzige Gebiet, wo der Mensch wie ein zweiter Gott schaltet, ist die Mathematik. Hier also muss es auch nach Sanchez Wissenschaft, vollkommene Wissenschaft geben, wodurch, wie bekannt[185]), ein Gegenstand von allen Seiten, inwendig und auswendig, vollständig geschaut wird. Im übrigen herrscht das Nichtwissen; denn im übrigen gilt, wie bei Cusanus, der Satz: was wir

---

182) „Mihi namque in animo est firmam et facilem quantum possim scientiam fundare, non vero chimaeris et fictionibus a rei veritate alienis quaeque ad ostendendam solum scribentis ingenii subtilitatem non ad docendas res comparatae sunt plenam.“ Quod nihil scitur pag. 181.

183) „Interim nos ad res examinandos accingentes, an aliquid sciatur et quomodo, libello alio praeponemus“ l. c. pag. 182.

184) Vgl. oben Seite 211.

185) Vgl. oben Seite 212.

nicht hervorgebracht, vermögen wir auch nicht völlig zu erkennen. Zudem besteht nach beiden Denkern[186]) zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen keine Proportion, und bei der engen Beziehung aller Dinge unter einander werden, wenn eins nicht gewusst ist, auch die übrigen nicht gewusst[187]). Angesichts dessen helfen wir uns durch Aufstellen von Annahmen, coniectare[188]); und dieses Annehmen gilt Sanchez, wie sich nachweisen lässt[189]), so viel, wie erfahren[189]), bezeichnet also sicherlich mehr, wie das bloss negative „ignorare", mehr auch, wie ein Vermuten, welches noch mehrere einander ausschliessende Behauptungen als gleichberechtigt neben sich selbst anerkennen muss, bezeichnet ganz, wie bei Cusanus, ein Aussagen, welches relativ richtig d. h. nicht unrichtig und doch auch nicht vollkommen richtig, ein Teil, ein Moment des vollkommen Richtigen und zur Stunde unter den obwaltenden Verhältnissen am richtigsten ist.

Nicht verschweigen will ich indessen, dass Sanchez in prüfenden Ueberlegungen weiter, wie Cusanus, geht und sich in dem gleichen Schritte dem eigentlichen Skeptizismus nähert. Dahin rechne ich die wiederholt aufgestellten Behauptungen, dass wir etwas Bestimmtes nicht einmal um unser Nichtwissen wissen[190]), dass er den Sokrates tadelt, weil er das Gegenteil behauptet[191]). Das ist des Guten offenbar viel zu viel.

Abgesehen also von diesen Abweichungen, ist denn nun die gerade vorher nachgewiesene Uebereinstimmung durch Entlehnung zu erklären? Diese Frage lässt sich bei dem Mangel bestimmter Nachrichten hierüber nicht bestimmt entscheiden. Möglich, ja wahrscheinlich ist jene immerhin. Die Werke des Cusanus waren, wie bekannt, 1514 zu Paris erschienen, wurden kurz vor der Zeit, wo 1576 Sanchez schrieb, noch einmal zu Basel 1565 aufgelegt. In der Vorrede beider Ausgaben, namentlich in der Basler wird er-

---

[186]) Vgl. oben Seite 13 bez. 210.

[187]) „Ignorato uno ignorantur et reliqua." Quod nihil scitur pag. 56; vgl. auch oben Seite 209.

[188]) Vgl. oben Seite 207 und 209.

[189]) Vgl. „Ex quibus tu alia complurima coniectare experirique poteris." Quod nihil scitur pag. 122.

[190]) Vgl. oben S. 207.

[191]) Vgl. Seite 208.

klärt, dass durch dieselben einem dringenden wissenschaftlichen Bedürfnisse, welches sich in aller Herrn Ländern geltend mache, Rechnung solle getragen werden. In dem Bestreben, allgemeine Angaben zu individualisieren, möchte ich nach Obigem, so lange nicht der bestimmte Gegenbeweis geführt ist, annehmen, dass einer der Verehrer des Cusanus in Frankreich um die angegebene Zeit war Franz Sanchez.

Nicht bei ihm, aber bei einem jüngeren Zeit- und Landesgenossen lässt sich auch der Ausdruck „docta ignorantia" abermals nachweisen, bei Peter Gassendi. Ihn darf man in all den Fragen, welche uns hier beschäftigen, als den treuesten Schüler des Cusanus bezeichnen. Nicht der für seinen Meister so begeisterte Prior Bernhard, nicht der an ihn in so vielen Stücken erinnernde Karl Bovillus haben den Kern der Lehren, welche in dem Begriffe „docta ignorantia" gleichsam krystallisiert erscheinen, so scharf erfasst, so treu wiedergegeben, wie dies seinerseits der berühmte Philosoph und Mathematiker, der langjährige Propst zu Digne Peter Gassendi gethan.

Schon der Ausgangspunkt zu der in Rede stehenden Lehre scheint bei den beiden in gewissem Betracht ähnlich gewesen zu sein. Es ist bekannt, wie Cusanus lange herumsuchte, ehe er in der Lehre vom menschlichen Erkennen einen ihn allseitig befriedigenden Standpunkt erreichte, bekannt, wie dieser Standpunkt von dem der herrschenden Schule, welche sich nach Aristoteles nannte, durchaus verschieden war, bekannt endlich, wie scharf er von diesem Standpunkte die Aristoteliker beurteilte. Was Gassendi in dieser Hinsicht erlebte, erzählt uns derselbe in dankenswerter Weise selbst[192]). In seiner Jugend ward er in die peripatetische Philosophie eingeweiht und erinnert sich in seinem zweiunddreissigsten Lebensjahre, wo er eben die „Exercitationes" zu schreiben im Begriffe steht, sehr wohl, dass jene damals in allen Stücken keineswegs seinen Beifall gefunden habe. Sobald er aber sein eigener Herr, unabhängig von fremder Ansicht geworden und damit be-

192) Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos praefatio, in der Ausgabe Hagae-Comitum apud Hadrianum Vlacq 1656 pag. VI.

gann, die ganze Lehre in ziemlich grosser Tiefe und Breite zu erforschen, schien er binnen kurzem wahrzunehmen, wie nichtig, wie nutzlos sie zu dem Zwecke sei, in glückliche Verhältnisse zu gelangen. Er sass indessen fest auf der todbringenden Leimrute des allgemeinen Vorurteils, wonach, wie er sah, alle Stände den Aristoteles gelten liessen. Doch hohen Mut flösste ihm ein, alle Furcht benahm ihm das Lesen seines Charron; diesem zufolge glaubte er nicht mit Unrecht zu argwöhnen, dass jene Schule doch nicht so ganz und gar gutzuheissen sei, ein Argwohn, der sich durch viele Gründe glaubhaft machen liesse. Das einmal gewonnene Vertrauen auf die eigenen Kräfte wuchs noch durch das Lesen des Ramus und des Grafen Pico von Mirandula, Männer, welche er deshalb miterwähnen will, weil er es stets für edel angesehen, diejenigen offen zu nennen, welchen man seine Fortschritte zu verdanken habe. Er fing seitdem also an, die Lehrsätze anderer Schulen sich anzusehen, um zu erfahren, ob etwa diese etwas Gescheidtes böten. Zwar fand er allüberall Schwierigkeiten vor, doch habe niemals etwas seinen Beifall auf gleiche Weise gefunden, wie die Zurückhaltung der Akademiker und Pyrrhoneer. Einsichtsvoll in der That handelten diese Philosophen; um das Nichtige und Ungewisse an dem menschlichen Wissen augenscheinlich zu zeigen, richteten sie sich so ein, dass sie sowohl gegen, wie auch für alle Sätze sprechen konnten.

Diesen Vorbildern entsprechend trug Gassendi die Philosophie des Aristoteles so vor, dass seine Zuhörer gar wohl an Aristoteles festhalten konnten; teilte indessen im Anhange dazu auch die Sätze mit, auf Grund deren man die Aristotelischen Ansichten nach seiner festen Ueberzeugung völlig zu entkräften vermag. Was er zu Gunsten des Aristotelismus vorgetragen, zu veröffentlichen hielt er sich, da mit derartigen Schriften die Welt bereits überschwemmt sei, nicht für verpflichtet; genug gethan schien ihm, diejenigen Nachweise zu veröffentlichen, welche er in der entgegengesetzten Richtung gegeben. So erschienen 1624 seine „unglaublichen Versuche gegen die Anhänger des Aristoteles“, seine „exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos“.

Aus diesen „Versuchen“ heben wir heraus zunächst die Miss-

billigung der Methode, deren die Anhänger des Aristoteles sich bedienen. Für alle übrigen Dinge, so klagt Gassendi[193]), herrscht der allerregste Eifer, in dem Studium der echten Philosophie, gleichsam als ob sie uns nichts anginge, die bodenloseste Nachlässigkeit[194]). Dies einzuräumen ist man vielleicht wenig geneigt, wenn man die zahllosen Arbeiten kennen gelernt, welche die Anhänger des Aristoteles geduldig in der Absicht auf sich nehmen, um den Anschein für sich zu haben, dass sie möglichst schicklich philosophiert haben. Doch aus der echten Philosophie haben sie eine Sophistik gemacht[195]), ein Versuchsfeld für gelehrte Abhandlungen, um in diesen blosse Streitereien pflegen zu können[196]). In dieser Absicht haben sie zunächst alle bedeutenden Schriftsteller aus ihren Schulen hinausgewiesen: den Platon, Markus Tullius, Seneka, Plinius, Plutarch und andere, welche fürwahr sehr viele Beiträge zur Weisheit hätten liefern können[197]). Ausgewählt dagegen hat man einzig den Aristoteles, welcher durch seine zweideutige Ausdrucksweise und abgerissenen Lehrsätze geeignet erschien, zahlreiche Geschosse für ihre Wortgefechte liefern zu können[198]). Und nachdem man jene bedeutenden Schriftsteller aus den Schulen entfernt, verzichtete man noch obendrein auf diejenigen Teile der Philosophie, welche man ohne Zank und Streit hätte behandeln müssen; es sind dies vornehmlich die Disciplinen der Mathematik[199]). In den Teilen aber, welche man beibehielt, liess

---

193) Exercitationes par. lib. 1. exercitatio 1.

194) Ceterarum rerum studiosissimum studium est, germanae vero philosophiae, quasi nihil attineat, profundissima negligentia“ l. c. pag. 1f.

195) „Quod homines Aristotelei ex germana philosophia sophisticen effecerint“: lautet der Titel des ersten „Versuches“ im ersten Buche.

196) „Effecerunt philosophiam non virtutis officinam, sed seminarium commentationum, quibus foverent altercationes“ Exer. par. lib. 1. exerc. 1 cap. 3. l. c. pag. 3.

197) „Neque enim praelegi videas Platonem, M. Tullium, Senecam, Plinium, Plutarchum et alios, qui profecto plurimum conferre ad sapientiam potuerant“ cap. 5. l. c. pag. 5.

198) „Selectus est Aristoteles, qui propter dictionem ambiguam truncatamque sententiam visus est posse numerosa suggere (sic! anstatt suggerere) tela hisce conflictationibus“ l. c.

199) „Post graves illos autores e scholis eiectos nuntium quoque remise-

man die Hauptsachen beiseite und jagte bloss fabelhaften Dingen nach[200]); fügte ein, was nicht zur Sache gehört[201]); behandelte, was man aufnahm, wirr durch einander, dunkel, in barbarischem Stil, auf philologische, nicht auf philosophische Art[202]). Kurz: Mit so viel Worten, wie die Anhänger des Aristoteles, mit so viel leeren Wiederholungen der nämlichen Worte über einen deutlichen, klaren Gegenstand sich auslassen, der mit so wenigen sich abschliessen und entscheiden liesse: ist nicht wahre Philosophie oder Liebe zur Weisheit, sondern vielmehr Philologie oder Wortklauberei[203]). Oder ist dies wirklich philosophieren, der Wahrheit nachgehen und nicht viel eher kindisch sich gebärden, reine Sophistik treiben[204]).

Die also gekennzeichnete ganz verkehrte Methode aber lasse sich genügend nur durch das verweichlichte und feige Misstrauen erklären, womit die Anhänger des Aristoteles die von diesem einst mit Beschlag belegte Wahrheit allzu sorglos annahmen, diese ernstlich zu durchforschen aber nicht weiter besorgt waren[205]). Infolgedessen sind sie denn der Lehre des Aristoteles so zu eigen gegeben, dass ihnen das kostbarste Gut, die Freiheit zu philosophieren, durchaus verloren gegangen ist. Mit einer so grossen Scheu nämlich blicken sie zu dem Aristoteles hinauf, dass sie nicht wagen, die Grenzen seiner Lehren zu überschreiten; und daran

---

runt iis philosophiae partibus, quae tractari debuerant citra rixas et contentiones; huius modi sunt imprimis mathematicae disciplinae“ cap. 6. l. c. pag. 6.

200) „Imo et ex ceteris (velut physica) reiectis melioribus chimaerica solum retinuerunt“ cap. 7 l. c. pag. 7.

201) „Interseruerunt vero et prorsus extranea“ cap. 9 l. c. pag. 9.

202) Vgl. cap. 10—14 l. c. pag. 10—15.

203) „An-ne igitur prosequi tot verbis totque vanis eorumdem verborum repetitionibus rem perspicuam et quae tam paucis concludi ac resolvi posset vera est philosophia seu amor sapientiae et non potius mera philologia seu verborum studium?“ cap. 14 l. c. pag. 15.

204) „An-ne istud ipsum est philosophari seu veritatem prosequi et non potius puerascere sophisticenque meram exercere?“ l. c.

205) „Nihil aliud subire potuit quod quidem satisfaceret praeter effeminatam illam ignavamque diffidentiam, qua philosophi Aristotelei . . veritatem olim occupatam ab Aristolele plus nimio securi illius serio inquirendae non fuere amplius solliciti“ lib. 1. exer. 2 cap. 1. l. c. pag. 16.

thun sie entschieden unrecht[206]). In Fragen nämlich, welche die Natur der Dinge angehen, welche zur philosophischen Forschung gehören, seinen Geist in dieser Weise unter das Ansehen dieses oder jenes Menschen beugen, dies ist eines Philosophen durchaus nicht würdig[207]). Derartiges hat ein Aristoteles selbst seinem eigenen Lehrer Platon gegenüber nicht gethan und ganz mit Recht ebenso wenig sonst irgend ein hervorragender Denker; nur die Mehrzahl der heutigen Philosophen macht eine Ausnahme[208]). Auf diese Weise legen sie sich selbst ein Kreuz auf, durch welches sie unaufhörlich bei Tag und Nacht gequält werden[209]); vergebens aber quälen sie sich; die Wahrheit wollen sie aus der Tiefe holen, welche, wie sie glauben, Aristoteles schon vor langer Zeit entdeckte. Darum bemühen sie sich nicht um die Natur selbst, sondern bloss um die Schriften des Aristoteles; sie glauben nämlich, sie könnten daraus die Wahrheit am leichtesten schöpfen[210]).

Doch ihn und seine Lehre allen andern Denkern vorzuziehen, dazu fehlen die nötigen Gründe[211]). Nicht seine Religion, sein Lebenswandel, seine Geistesanlage, noch auch die Zeugnisse dritter Personen reichen da aus[212]). Vielmehr ist auch auf diejenigen zu hören, welche den Aristoteles abfällig beurteilen[213]). Dies thaten nicht bloss die alten Kirchenväter, sondern auch von den Lehrern

---

206) „Quod immerito Aristotelei libertatem sibi philosophandi ademerint": besagt die Hauptüberschrift des zweiten „Versuches" im ersten Buche l. c. pag. 16.

207) „At vero tamen in iis quae ad rerum naturam spectant philosophicaeque sunt speculationis mentem hoc modo subiicere huius aut illius hominis autoritati quam indignum quaeso est homine philosopho!" cap. 5. l. c. pag. 19.

208) Vgl. cap. 6—9. l. c. pag. 20—24.

209) „Hanc nempe sibi fixerunt crucem, qua indefessi vigiliis nocteisque dieisque torqueantur." Lib. 1 exer. 1 cap. 1. l. c. pag. 2.

210) „Philosophi certe Aristotelei frustra se discrucient, ut veritatem ex profundo eruant, quam ab Aristotele credunt iam pridem esse detectam. Hinc non ipsi naturae student, sed scriptis solum Aristoteleis; existimant enim se posse exinde veritatem haurire facilius." Lib. 1. exer. 2. cap. 9. l. c. pag. 24.

211) Quod rationes nullae sint, quibus secta Aristotelis videri potest praeferenda: Lib. 1. exer. 3. l. c. pag. 28.

212) cap. 1—13. l. c. pag. 28—38.

213) cap. 14. l. c. pag. 39 f.

der Scholastik konnten sich sehr viele nicht enthalten, zuweilen, sogar widerwillig gegen den Aristoteles aufzutreten, z. B. Albertus Magnus, der hl. Thomas, Duns Skotus, Gregor von Rimini, Wilhelm Durandus, Roger Baco; um die anderen, sicherlich nicht wenige, zu übergehen: die Kardinäle der Kirche Peter d'Ailly und Nikolaus Cusanus[214]).

Auf den Cusanus kann sich in diesem Zusammenhange Gassendi mit Fug und Recht berufen. Es ist freilich nicht zu verkennen, dass dieser seinen Angriff rhetorisch aufgebauscht hat, indessen berührt dies den Kern der Sache nicht. Auch jener nämlich tadelt die Anhänger des Aristoteles in ganz ähnlichem Sinne, auch er macht denselben Streitsucht, eitles Wortgezänk, geschwätzige Logik, nichts besagenden Wissensdünkel zum Vorwurfe, auch er tadelt in sehr scharfen Ausdrücken die unvernünftige, blinde Unterwerfung unter die Autorität des Aristoteles[215]) und macht über ein derartiges Verhalten gelegentlich einen sehr drastischen Vergleich[216]).

Durch die Verwerfung des Aristoteles und überhaupt eines jeden Philosophen als einer massgebenden Autorität in philosophischen Fragen schafften sich die genannten Denker vorerst Raum für das freie Spiel ihres selbständigen Philosophierens. Ganz merkwürdiger Weise aber berühren sich beide auch hier in den grundlegenden Fragen der Lehre von der Tragweite des menschlichen Erkennens ziemlich nahe. Die beseligende und schuldlose Wahrheit, schreibt Gassendi, gleich zu Anfang seiner „Versuche", ist in dem unergründlichen Brunnen des Abderiten verborgen[217]); denn,

[214]) „Exemplo sit Albertus Magnus ... adiungatur et divus Thomas ... subscribi potest et ipse Scotus ... verum citari quoque possent Gregorius, Durandus, Baco ... ut praeteream Petrum Alliacensem et Nicolaum Cusanum, cardinales ecclesiae, ceterosque sane non paucos" Lib. 1. exerc. 3. cap. 15. l. c. pag. 40.

[215]) Heranzuziehen wären hier zum Belege sehr viele Stellen aus der früher bereits erwähnten „Apologia doctae ignorantiae".

[216]) De sapientia dialogus 1 fol. 75ʳ.

[217]) „Beata illa et innocens veritas delitescit in profundo Abderitae puteo." Lib. 1. exer. 1. cap. 1. l. c. pag. 1. Ueber den sogenannten „puteus Abderitae profundus" vgl. bei Gassendi selbst Exer. par. lib. 2. exer. 6. cap. 6. l. c. pag. 134.

so erfolgt späterhin die nähere Begründung, ein Wissen und insbesondere bei Aristoteles giebt es nicht[218]).

Dieser so ganz allgemein hingestellte Satz, fürchtet jedoch nicht ganz ohne Grund Gassendi, könne leicht missverstanden werden. Einem solchen möglichen Missverständnisse will er darum gleich von vornherein vorbeugen und bemerkt deshalb zunächst, er wolle durch den erwähnten, an die Spitze gestellten Satz durchaus nicht den Anschein erwecken, als ob er jedes Wissen ohne Unterschied in gleicher Weise anzugreifen beabsichtige. Zuerst nämlich könnte einer behaupten, dass man mit dem Weltapostel und der Kirche die Kenntnis der Geheimnisse, wie sie der Glaube lehrt, ein Wissen nennen dürfe oder könne, dass daher auch zu sagen gestattet sei, wir wissen, dass Gott dreieinig, der Leib des Herrn unter den Gestalten der Eucharistie gegenwärtig sei und dergleichen, kurz, dass es ein Wissen von hl. Dingen gebe, dass die Theologie der Scholastik unter die Wissenschaften gemeiniglich gezählt werde. Eine derartige Wissenschaft will Gassendi nicht bekämpfen; ein derartiges Wissen fusst nicht auf einem Beweisverfahren, welches sich aus den Prinzipien der Natur ergiebt, sondern stützt sich einzig auf den Glauben, welcher aus der Offenbarung und von der göttlichen Autorität sich herleitet. Darum nennt man diese Kenntnis insgemein nicht so sehr Wissen, als wie Glauben.

Was Gassendi hier über die Glaubenswissenschaft vorausschickt, stimmt ganz auffallend zu der betreffenden Lehre des Cusanus. Auch dieser unterscheidet, meines Erachtens wenigstens, genau zwischen Glauben und Wissen. Das erste und zweite Buch des „gelehrten Nichtwissens“ hat das natürliche Wissen, das dritte hingegen den durch Wunderwerke und Weisagungen befestigten[219]), durch die Zeugnisse der Jünger bekräftigten[220]) übernatürlichen

---

218) „Quod nulla sit scientia et maxime Aristotelea“: Exer. par. lib. 2. exer. 6. Ueberschrift.

219) „Ex eis quae ipse (i. e. Christus) existens homo supra hominem divine operatus est ac aliis quae ipse in omnibus verax repertus de se ipso affirmavit .... iuste asserimus“ De docta ignor. lib. 3. cap. 4.

220) „Ex iis quae ... affirmavit testimonium in sanguine suo perhibentibus etiam iis qui cum ipso (vgl. die in der gerade vorhergehenden Anmerkung

Glauben, näherhin die einzelnen Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses zum Gegenstande; und am Schlusse einer andern philosophischen Schrift desselben heisst es sehr bezeichnend: Uebrig bleibt die so süsse Betrachtung über unsern Glauben, er überragt alle Lehren durch seine Gewissheit, gewährt einzig und allein Glückseligkeit[221]).

Noch eine zweite Ausnahme aber macht Gassendi an der Stelle, welche uns hier beschäftigt; er sagt, man könne ganz gut zugeben, in Anlehnung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch sei Wissen zu nennen die aus der Erfahrung geschöpfte Kenntnis der Erscheinungen; so z. B. sage man von einem, er wisse, dass er sitze, wisse, dass der Honig eher süss, wie bitter schmecke, das Feuer mehr warm, wie kalt, sei und dergleichen. Auch ein derartiges Wissen will Gassendi nicht bestreiten, auch dies letztere könne man wie das gerade vorher besprochene schon durch die Ueberschrift als ausgeschlossen ansehen, wenn man darauf achte, dass Wissen im strengsten Sinne die zuverlässige, augenscheinliche, durch Angabe der notwendigen Ursache oder durch Beweis erworbene Kenntnis eines Gegenstandes ist[222]). Wohl wissen wir, dass z. B. der Honig unserm Geschmacke süss vorkommt, aber wir wissen nicht, ob derselbe auch seiner Natur nach, an und für sich, in Wirklichkeit süss ist; die notwendige Ursache hierfür oder den Nachweis dafür, weshalb die Sache sich also verhält, haben wir nicht; vielmehr liegen Anzeichen vor, auf Grund deren man annimmt, der Honig sei seiner Natur nach nicht mehr süss, wie bitter, mag derselbe einem Menschen wegen dessen Veranlagung auch vorkommen oder mit Rücksicht auf ihn sich verhalten, wie immer er will. Dies vermeintliche Wissen also ist es, auf welches Gassendi seinen Angriff richtet[223]). Ein und derselbe wahrnehm-

mitgeteilte Stelle) conversati sunt constantia invariabili infinitis dudum ineffabilibus probata argumentis, iuste asserimus" l. c.

[221]) „Superest de fide nostra dulcissima consideratio, quae omnia sua certitudine superat et sola est felicitas." Compendium cap. 13.

[222]) „Scientiam esse alicuius rei certam, evidentem et per necessariam causam seu demonstratione habitam notitiam." Lib. 2. exer. 6. cap. 1. l. c. pag. 102.

[223]) „Haec igitur est scientia quam impugnare aggredimur" cap. 1. l. c. p. 102.

bare Gegenstand, führt er aus, erscheint dem einem Lebewesen so, dem andern anders, und wie den Lebewesen im grossen ganzen, so insbesondere auch den Menschen[224]); ja sogar bei ein und demselben Menschen wird bezüglich ein und des nämlichen Gegenstandes eine grosse Verschiedenheit der Urteile sich ergeben[225]).

Der Nachweis, worauf man das oben gekennzeichnete Wissen glaubt stützen zu können, ist hiermit zerstört[226]). Die Erscheinungen ein und desselben Gegenstandes fallen gar verschieden aus; gar sehr verschieden sind auf gleiche Weise die Urteile, welche gefällt werden, verschieden nach den verschiedenen Lebewesen, verschieden je nach den verschiedenen Menschen und verschieden sogar bei einem einzigen Menschen[227]). Es bleibt demnach nichts, wie der Schluss, übrig, man könne bloss wissen, wie irgend ein Gegenstand diesen oder jenen Wesen erscheint, aber nicht, wie derselbe an sich oder seiner Natur nach beschaffen ist[228]).

Zunächst einmal erkennen die Menschen nicht die innerste Natur der Dinge oder, wie man sagt, deren Verschiedenheiten; würden diese klar erkannt, so wäre dann dies erst Wissen oder die Wahrheit der Dinge; diese zu erreichen haben sich schon so lange so viele Sterbliche vergeblich abgemüht[229]). Sodann kann

---

224) „Par est colligere varias variis fieri earundem rerum apparentias" cap. 2. l. c. pag. 107.

225) „Certe et in hoc uno (sc. homine) tanta erit circa unam eandemque rem iudiciorum diversitas, ut vel ex hoc uno capite incertissimum evadat cuiusmodi res aliqua sit habenda secundum naturam" cap. 5 (diese Kapitelangabe fehlt in der benutzten Ausgabe, sie ist demnach lediglich dem Zusammenhange gemäss angenommen) l. c. pag. 121.

226) Vgl. hiezu die Dispositionsangabe: „post eversam demonstrationem, qua praesertim constare putatur" cap. 1. l. c. pag. 102.

227) „Cum unius eiusdemque rei tam diversae fiant apparentiae ac tam diversa proinde ferantur iudicia et a variis animalibus et variis hominibus et ab uno etiam homine, quid superest . . .?" cap. 6 (auch hier ist die Kapitelsangabe aus dem Zusammenhange erschlossen) l. c. pag. 129.

228) „Quid superest nisi concludamus sciri non posse cuiusmodi res aliqua sit secundum se vel suapte natura, sed dumtaxat cuiusmodi his aut illis appareat?" l. c.

229) „Planum fecimus primum non cognosci ab hominibus intimas rerum naturas seu ut vocant differentias, quae si clare innotescerent hoc tum demum esse scire seu veritatem rerum nancisci, circa quod tamen frustra tam diu tot mortales laboravere" l. c.

man auch nicht alle äusseren Erscheinungen irgend eines Dinges oder, wie man sagt, alle Einzeldingen zu dem Zwecke durchforschen, um irgend welche allgemeine Sätze aufzustellen[230]). Könnte dies wenigstens geleistet werden — nicht von einem einzigen, sondern von vielen oder auch von allen Menschen zusammen — so wäre fürwahr ein sehr grosser Grundriss, um die Wahrheit zu besitzen, geschaffen[231]).

Diese beiden Sätze habe der gerade vorhergehende fünfte Versuch bereits klar und deutlich gemacht[232]); im sechsten will daher Gassendi bloss als Schlussstein des Ganzen noch zwei Kapitel anfügen, welche wohl darnach seien, dem Satze, dass man nichts wisse, einige Glaubwürdigkeit zu verschaffen[233]). Der eine Beweis hiefür klingt etwas verwunderlich und lautet in gedrängter Kürze ungefähr so: Seit der Zeit, wo die Menschen philosophieren oder die Wahrheit und genauer ausgedrückt die Natur der Dinge erforschen, hat bis auf diese Stunde — ich will gar nicht sagen: ein einzelner — sondern auch nicht einmal ein einzelnes Volk, eine philosophische Schule erstehen können, welche imstande gewesen, die Wahrheit zu ermitteln und klar darzulegen[234]). Der zweite Beweis aber besagt: Diejenigen Denker insgesamt, welche bislang für die weisesten Männer gehalten wurden, haben frank und frei eben dieses Nichtwissen um die Dinge eingestanden[235]);

230) „Deinde neque percurri posse omnes alicuius rei species seu ut vocant individua ad constituendas aliquas propositiones universales“ l. c.

231) „Quod quidem si praestari posset — non dico ab illo uno beato homine . . ., sed a pluribus aut etiam omnibus hominibus — factum profecto esset maximum ad scientiam habendam compendium“ l. c.

232) „Superiore (sc. exercitatione) planum fecimus . . .“ vgl. die drei vorangehenden Anmerkungen.

233) „Adiicio itaque hic solum coronidis vice duo capita, quae propositioni illi „Quod nihil sciatur“ aliquam fidem concilient“ l. c. pag. 130. Das „Quod nihil sciatur“ erinnert einen unwillkürlich an des Sanchez Büchlein „Quod nihil scitur“, wovon oben Seite 206 ff. bereits ausführlich die Rede war.

234) „Alterum est mirum quidpiam dictu videlicet: ex quo tempore homines philosophantur seu veritatem atque adeo naturas rerum pervestigant, exstare adhuc non potuisse — non dico unum hominem — sed unam vel gentem vel sectam quae veritatem erueret ac in aperto collocaret“ l. c.

235) „Alterum est: quotquot hactenus fuere viri sapientissimi habiti, eos fuisse ingenue professos hanc ipsam rerum ignorantiam“ l. c. pag. 132.

so beispielsweise der so weise Salomon, der so weise Sokrates, der göttliche Platon, die Platoniker Arkesilaos und Karneades, Pyrrho und die Skeptiker, Demokrit. Wenn diese Männer standhaft es laut verkündet, dass man nichts wissen könne, darf man dann, fragt Gassendi mit Emphase, anschreien und mit Hohnlachen den Satz auszischen, man wisse nichts[236])?

Aber, so wirft man hier ein, dann weiss man auch nicht, dass man nicht weiss, und in diesem Fall zeugt es von Verwegenheit, jenen Satz aufzustellen; wenn man aber wenigstens dies Eine weiss, so giebt es zum mindesten davon ein Wissen, dass man nichts weiss[237]). Gar leicht auf diesen Einwurf erscheint nach dem früher Gesagten dem Gassendi die richtige Antwort. Das Wissen der Erfahrung oder, wie man dasselbe auch nennen könne, das Wissen um die Erscheinungen taste er nicht an, lasse er vielmehr, wie schon zum voraus bemerkt, ruhig weiter bestehen; auch festzuhalten sei weiterhin an dem Satze: wir wissen, dass wir nichts wissen, und demzufolge auch, dass es irgend ein Wissen giebt[238]).

Aber, so wirft man weiter ein, die Anhänger Pyrrho's sind doch allzu ungerecht gegen die Natur, alle Menschen ja verlangen von Natur nach Wissen; dies beweist unwiderleglich die Erfahrung[239]). Würde also nicht die Natur umsonst ein solches Verlangen ihnen eingeflösst haben, wenn sie nicht irgend etwas wissen könnten? Ferner weist man darauf hin, dass es sowohl Wissenschaften, als auch wissbare Gegenstände, wie beispielsweise die gesamten Dinge der Natur, thatsächlich giebt; daher versäumte auch bei keinem die Natur, Raum für Wissen zu lassen[240]). Man

---

236) „Si, inquam, nihil sciri posse adeo constanter pronuntiaverunt, inclamandane et cum risu explodenda est propositio illa nihil sciri?" l. c. pag. 136.

237) „Vel scitis nullam dari scientiam vel nescitis; si nescitis, qua temeritate id proponitis? sin autem scitis, ergo de hoc saltem datur scientia, quod sciatur nihil" l. c.

238) „Unde iuxta hoc paucis respondemus scire nos nihil sciri" l. c. pag. 137.

239) „Obiicitur vero praeterea Pyrrhoneos esse nimium naturae iniurios, si quidem homines omnes natura scire desiderant, ut et experientia convincit" cap. 7. l. c. pag. 138.

240) „Confirmant autem quoniam dantur et ceterae scientiae . . . et res

weist andererseits darauf hin, wie es doch unbillig wäre, für unnütz die Arbeiten so vieler ausgezeichneter Philosophen zu halten, welche bis auf diese Stunde ihre Arbeitskraft auf die Wissenschaft verwandten[241]. Es hat nämlich den Anschein, dass die Natur die Philosophen gleichsam abgesandt habe, damit durch sie in der Welt, in welcher Unwissenheit, der Gegensatz der Wissenschaft, sich bereit machte, die Wissenschaft eingeführt werde. Endlich könnte man auch noch darauf hinweisen, dass die Behauptung doch ganz abgeschmackt ist, Physik, Metaphysik, Rechtskunde und die übrigen Wissenschaften seien leere Namen ohne Inhalt, und nun erst gar die mathematischen Disciplinen[242]! Dass wir durch diese sehr viele Dinge ganz zuverlässig und ganz augenscheinlich wissen, kann nur einer, der von Sinnen ist, leugnen; in solchem Masse sind einleuchtend und überzeugend die Beweise in der Mathematik[243].

Auf diese gehaltvollen Einwürfe kann man, fährt Gassendi fort, kurz das Folgende erwidern: Erstlich erscheinen gegen die Natur nicht ungerecht jene, welche ebenso wenig, wie sie der Natur etwas nehmen, derselben mehr, wie billig, zuschreiben und die demgemäss gern einräumen, die Natur habe allerdings allen Menschen ein Verlangen nach Wissen eingepflanzt; aber nicht indessen, wohl gemerkt, das Verlangen, auf jede Weise oder alle Dinge ohne Ausnahme zu wissen[244]. So lange daher alle Menschen sehr viele

ipsae scibiles puta omnia naturalia, quare et in nullo defecit natura, quominus esset scientia" l. c.

241) „Confirmant rursum quia iniquum est irritos facere labores tot eximiorum philosophorum, qui hactenus ipsi scientiae navaverunt operam" l. c.

242) „Denique etiam confirmari posset ex eo quod absurdum sit physicam, metaphysicam, iurisprudentiam ceterasque scientias vana esse nomina et praesertim quidem ipsas mathematicas disciplinas" l. c.

243) „Per quas scire nos plurima et certissime et evidentissime nemo, nisi is sit furiosus, pernegare potest; adeo luculentae sunt atque convincentes demonstrationes mathematicae" l. c. pag. 139.

244) „Ad haec respondere sic possumus, primum non videri illos esse naturae iniurios, qui ut naturae nihil detrahunt sic plus quam par est non adiiciunt . . ac qui proinde concedunt indidisse quidem naturam omnibus hominibus sciendi desiderium, at non tamen sciendi vel omni modo vel omnia" l. c.

Dinge durch die Erfahrung und insofern sie in die Erscheinung treten, zu wissen verlangen, ist der Satz, dass sie dies unter Führung der Natur thun, richtig. Aber sobald sie überdies die innersten Beschaffenheiten und die notwendigen Ursachen wissen wollen, so ist dies bereits eine Gattung von Wissenschaft, welche die Natur des Engels oder sogar Gottes angeht und nicht für die winzigen Menschenkinder sich schickt[245]); deshalb kann man auch von einem solchen Verlangen nicht sagen, dasselbe stamme aus der Natur. Demgemäss können wir beispielsweise folgern: weil es niemanden unter den Menschen giebt, welcher volle Einsicht in die Beschaffenheit eines Dinges, selbst des geringfügigsten, besässe, so ist es nicht ein Verlangen der Natur, wonach man vollen Einblick zu besitzen wünscht. Sodann kann man auch zugeben, dass es Ursachen des Wissens gebe, jedoch nur des Wissens aus der Erfahrung und, um so zu sagen, des Wissens um die Erscheinungen[246]). Daher kann man auch zugestehen, dass es der wissbaren Dinge viele giebt, aber denn doch nicht wissbar durch Beweise nach Art jener aristotelischen Wissenschaft, sondern durch Erfahrung bloss oder nach ihrer Erscheinung[247]). Endlich der Einwurf bezüglich der Arbeiten der vorzüglichsten Philosophen lässt sich auf die gleiche Weise erledigen. Jene nämlich sind nicht deshalb für wertlos zu erachten, weil sie uns ein aristotelisches Wissen bislang nicht verschafft; haben sie doch ein anderes zuwege gebracht, wahrer und nützlicher, d. i. das Erfahrungswissen um die Erscheinung der Dinge[248]). Darum heben wir auch mit Nachdruck hervor, jene Philosophen seien gleichsam auserkoren, um das Nichtwissen zu beseitigen,

---

245) „At statim ac praeterea volunt et naturas intimas et causas necessarias scire, iam hoc scientiae genus est quod naturam angelicam vel etiam divinam attineat nec homunciones deceat" l. c.

246) „Deinde vero et illud dari consequenter potest esse causas scientiae; at scientiae tamen experimentalis et ut sic dicam apparentialis" l. c.

247) „Hinc et admitti quoque potest dari multas res scibiles; at non tamen quae sciri valeant scientia illa Aristotelea, sed experimentaliter solum vel secundum apparentiam" l. c.

248) „Neque enim illi (sc. labores) propterea censendi sunt irriti, quod nobis scientiam Aristoteleam hactenus nullam pepererint, siquidem aliam pepererunt et veriorem et utiliorem puta experimentalem rerumque apparentiam" l. c. pag. 140.

stellt sich diesem ja doch das Wissen um das Nichtwissen, wovon wir sprachen, gegenüber[249]); andererseits steht das Nichtwissen, von welchem die Anhänger des Aristoteles träumen, dem Menschen nicht übler an, als an der Hand die Abwesenheit von hundert Fingern[250]); denn wie ihr von Natur nicht so viel Finger gebühren, ebenso kommt jenem, wie es scheint, auch nicht das Wissen um die innerlichsten Beschaffenheiten zu[251]). Hieraus ersieht man, wie unberechtigt der Angriff des Aristoteles ist; denn nicht braucht Verzweiflung diejenigen, welche philosophieren wollen, deshalb zu beschleichen, weil sie sehen müssen, dass die grossen Philosophen offen eingestehen, man könne nichts wissen, d. h. nichts, was die innersten Beschaffenheiten der Dinge angeht[252]). Während sie in dieser Beziehung nämlich sich für nicht wissend ansehen, werden sie ja darum doch andererseits für sehr gescheidt angesehen; denn keines beinahe von denjenigen Dingen, welche man wissen kann, bleibt ihnen verborgen[253]); nicht mit Unrecht hat daher einer (quispiam) gesagt, ihr Nichtwissen sei sehr gelehrt, ignorantiam doctissimam[254]).

Der „quispiam“, von welchem in diesem Zusammenhange Gassendi so unbestimmt spricht, ist in dessen Gedanken ganz bestimmt niemand anders, wie Nikolaus Cusanus. Dass er diesen sowie dessen einschlägige Lehre sehr wohl kannte, ward früher schon nachgewiesen; und hiernach kann es meines Erachtens keinem begründeten Zweifel mehr unterliegen, dass er diesem auch den Begriff und Ausdruck „ignorantia doctissima“ entlehnte. Wie

---

249) „Quare et non negamus fuisse hos veluti delectos ad tollendam ignorantiam, siquidem et ea quam diximus scientia ignorantiae opponitur“ l. c.

250) „cum aliunde ignorantia quam isti imaginantur non magis hominem dedeceat quam in manu centenorum digitorum absentia“ l. c.

251) „quippe cum ut non debetur ipsi a natura tot digitorum praesentia, sic neque deberi videatur intimarum naturarum scientia“ l. c.

252) „quod videant magnos philosophos profiteri nihil sciri posse intelligo quod ad naturas rerum intimas attinet“ l. c.

253) „siquidem cum hac in parte ignorantes sese agnoscant, at aliunde tamen agnoscuntur scientissimi, quod earum rerum quae sciri possunt nihil prope ipsos lateat“ l. c.

254) „adeo ut non immerito dixerit quispiam esse illorum ignorantiam doctissimam“ l. c.

dieser, so sieht auch Gassendi eine nicht alltägliche Vollkommenheit darin, bis zu dem Punkte fortzuschreiten, dass man für Nichtwissen hält, was andere für Wissen ausgeben, und weiterhin in gutem Glauben anerkennt, man wisse nicht, was man in der That nicht weiss[255]); man könne nicht wissen oder zuverlässig und einleuchtend kennen, untrüglich und mit Sicherheit behaupten, wie irgend ein Ding seiner Natur nach an sich und durch die inneren, notwendigen und untrüglichen Ursachen beschaffen ist[256]): Dies will bei Gassendi ebenso, wie bei Cusanus, „docta ignorantia", „ignorantia doctissima" besagen.

V.
In England bei John Locke.

Zwar nicht der lateinische Ausdruck „docta ignorantia", wohl aber der gleichwertige englische „learned ignorance" findet sich in John Locke's berühmtem „Versuch über den menschlichen Verstand".

Fünf oder sechs Freunde trafen bei demselben auf dem Zimmer zusammen, erörterten einen Gegenstand, weit abgelegen von dem des genannten Werkes, und befanden sich alsbald in einer Lage, bei welcher sich Schwierigkeiten auf jeder Seite erhoben. Nach einer Weile stiegen in Locke Ahnungen darüber auf, dass man einen unrichtigen Weg eingeschlagen, und dass es, bevor man an die Erforschung der Natur herantrete, vor allen Dingen nötig sei, die eigenen Fähigkeiten zu prüfen und genau zuzusehen, welche Gegenstände unserm Verstande zugänglich sind, welche nicht. Dieser Ansicht stimmten die Freunde bei, und Locke brachte bei der nächsten Zusammenkunft einige hastig hingeworfene und ungeordnete Gedanken über einen Gegenstand vor, über den er bis

---

255) „quasi videlicet non sit perfectionis cuiusdam vulgaris eo provehi, ut ignorantiam existimes, quod alii scientiam esse putant, agnoscasque bona fide te nescire quod revera nescias" l. c.

256) „non posse nos scire seu certo et evidenter nosse ac infallibiliter et tuto asserere cuiusmodi res aliqua ex natura sua secundum se et per causas intimas, necessarias infallibilesque sit" Lib. 2. exerc. 6. cap. 1. l. c. pag. 102; der Accusativ cum Infinitivsatz ist an dieser Stelle, weil der bezügliche Nachweis noch erst zu erbringen ist, von einem „iam ostensuri simus" abhängig gemacht.

dahin noch nicht nachgedacht. Dieselben aber bildeten die erste flüchtige Skizze zu dem Versuch über den menschlichen Verstand, den er dann nach Verlauf von zwei Jahrzehnten der grossen Oeffentlichkeit übergab[257]).

Das vierte und letzte Buch des „Versuches" interessiert uns hier zunächst. Dasselbe, von Erkenntnis und Meinung handelnd, unterscheidet verschiedene Abstufungen unseres Erkennens, ein intuitives und ein demonstratives. Das letzte ist nicht allemal schon dann klar, wenn die ihm zu Grunde liegenden Vorstellungen dies sind; denn die Seele erkennt die Beziehungen zwischen diesen nicht in allen Fällen, nicht einmal dort immer, wo sie es könnte. In einem solchen Falle verbleibt sie in Nichtwissen und kommt zumeist nicht weiter als zu einer wahrscheinlichen Annahme[258]).

Genauer lässt sich die Tragweite unseres Erkennens[259]) bestimmen, wenn wir dabei von den Begriffen der Identität, Coexistenz, Relation und realen Existenz ausgehen. Unser Erkennen der Identität und Verschiedenheit nämlich reicht gerade so weit, wie unser Vorstellen[260]); hingegen das der Coexistenz nicht sonderlich weit[261]); die Erkenntnis der andern Relationen ist ihrem ganzen Bereiche nach zwar nicht leicht zu bestimmen; fest steht jedoch, dass die Ethik des Beweisverfahrens fähig ist[262]); bezüglich der realen Existenz endlich haben wir eine intuitive Kenntnis von unserm eigenen, eine demonstrative von Gottes und eine sensitive von dem Dasein einiger weniger anderer Dinge[263]).

---

[257]) Vgl. „The epistle to the reader", den Brief, welcher dem „Essay" vorangeschickt ist; The works of John Locke, London 1823, vol. 1, pag. XLV ff.

[258]) „and in that case remains in ignorance and at most gets no farther than a propable coniecture" Book 4. chap. 2. § 2. l. c. II, 321.

[259]) „Of the extent of human knowledge" handelt das ganze dritte Kapitel.

[260]) „Our knowledge of identity and diversity as far as our ideas" chap. 3. § 8. l. c. II, 362.

[261]) „Of coexistence a very little way" § 9. vgl. die §§ 9—17. l. c. II, 362 ff.

[262]) „Of other relations it is not easy to say how far. Morality capable of demonstration" § 18. vgl. die §§ 18—20. l. c. II, 368 ff.

[263]) „Of real existence we have an intuitive knowledge of our own, demonstrative of God's, sensitive of some few other things" § 21. l. c. II, 372.

Unser Nichtwissen ist daher gross[264]), dehnt sich unendlich weiter, wie unser Erkennen, aus[265]). Einiges Licht über den gegenwärtigen Zustand unseres Geistes zu verbreiten hofft Locke für den Fall, dass wir ein bisschen nach der dunkeln Seite ausschauen und einen Blick auf unser Nichtwissen werfen. Dieser prüfende Blick mag dazu beitragen, leere Wortstreitigkeiten zu beschwichtigen und nützliche Kenntnis zu fördern. Falls nämlich entdeckt ist, wie weit unsere klaren und deutlichen Vorstellungen reichen, so halten wir unsere Gedanken innerhalb des Bereiches solcher Gegenstände, welche unserm Verstande zugänglich sind, und stürzen nicht in den Abgrund von Finsternis, worin wir weder Augen haben, um ein Ding zu sehen, noch die Fähigkeit, dasselbe zu begreifen. Gänzlich ausgeschlossen bleibt dann die stolze Anmassung, dass es nichts gebe, was über unser Begreifen hinausliegt. Um uns von der Thorheit einer solchen Anmassung zu überzeugen, brauchen wir nicht weit zu gehen. Wer nämlich irgend etwas weiss, der weiss in erster Linie dies, dass er nicht lange nach Beweisen seines Nichtwissens zu suchen braucht. Die geringfügigsten und geläufigsten Dinge, welche uns in den Weg kommen, haben dunkle Seiten, in welche der schärfste Blick einzudringen nicht vermag. Der klarste und umfassendste Verstand der Denker wird verwirrt und in Verlegenheit gesetzt bei jedem Teilchen der Materie. Dies so zu finden, darüber werden wir uns um so weniger wundern, wenn wir die Ursachen unseres Nichtwissens betrachten[266]). Es giebt deren drei Hauptklassen: 1. Mangel an Vorstellungen, 2. Mangel an einer auffindbaren Verknüpfung zwischen den bereits vorhandenen Vorstellungen und endlich 3. Mangel an Untersuchung und Prüfung unserer Vorstellungen[267]).

Dennoch giebt es ein reales Erkennen, wie das vierte Kapitel[268]) nachzuweisen versucht. Unser Erkennen ist real aber nur

---

264) „Our ignorance great" § 22. l. c. II, 373.

265) Vgl. „being infinitely larger than our knowledge" l. c.

266) „We shall the less wonder to find it so, when we consider the causes of our ignorance" l. c.

267) „First want of ideas, secondly want of a discoverable connexion between the ideas we have, thirdly want of tracing and examining our ideas" l. c.

268) „Of the reality of knowledge" l. c. II, 384.

so weit, als eine Gleichförmigkeit zwischen unsern Vorstellungen und dem realen Sein der Dinge besteht[269]). Real sind darnach 1. alle einfachen Vorstellungen[270]), 2. alle unseren complexen Vorstellungen, ausgenommen die von Substanzen[271]), real demnach das mathematische Erkennen und die Moral[272]), diese ist nach Locke's Ansicht für reale Gewissheit ebenso empfänglich, wie die Mathematik[273]). Dagegen haben die Vorstellungen von Substanzen ihre Urbilder ausser uns[274]); insoweit dagegen, als sie mit diesen übereinstimmen, ist unser Erkennen bezüglich derselben real[275]), sind unsere Vorstellungen, wenn vielleicht auch nicht ganz genaue Abbilder, denn doch wahr und die Unterlagen für ein reales Erkennen derselben insoweit, als wir ein solches besitzen[276]). Freilich wird sich zeigen, dass dieses nicht sonderlich weit reicht, aber soweit es reicht, wird es noch reales Erkennen sein[277]). Bei unsern Nachforschungen an Substanzen aber müssen wir auf die Vorstellungen achten und nicht unsere Gedanken auf Namen oder Arten beschränken, welche man in den Namen gesetzt vermutet[278]). Demnach ist, um das Gesagte ganz kurz zusammenzufassen, dort, wo immer wir die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung

---

269) „Our knowledge .. is real only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things“ chap. 4. § 3. l. c. II, 385.

270) „First, the first are simple ideas“ § 4. l. c.

271) „Secondly, all our complex ideas, except those of substances“ § 5. l. c. II, 386.

272) „Hence the reality of mathematical knowledge (§ 6) and of moral“ § 7. l. c. II, 387.

273) „Moral knowledge is as capable of real certainty as mathematics“ § 7. vgl. § 7—10. l. c.

274) „Ideas of substances have their archetypes without us“ § 11. l. c. II, 390.

275) „So far as they agree with those, so far our knowledge concerning them is real“ § 12. l. c. II, 391.

276) „And our ideas being thus true, though not perhaps very exact copies, are yet the subjects of real as far as we have knowledge of them“ l. c.

277) „Which .. will not be found to reach very far, but so far as it does, it will still be real knowledge“ l. c.

278) „In our inquiries about substances we must consider ideas and not confine our thoughts to names or species supposed set out by names“ § 13. l. c. II, 392.

irgend einer von unsern Vorstellungen klar und deutlich einsehen, zuverlässiges Erkennen; und wo immer wir sicher sind, dass diese Vorstellungen mit der Realität der Dinge übereinstimmen, dort ist zuverlässiges reales Erkennen[279]).

Trotz alledem erscheint das Begreifen unseres Verstandes angesichts der unermesslich weiten Ausdehnung der Dinge aussergewöhnlich eng begrenzt[280]). Dessen sich genau bewusst zu werden, zu diesem Endzweck zu allererst einen Blick auf unsern eigenen Verstand zu werfen, unsere eigenen Kräfte zu prüfen und genau zu erwägen, für welche Aufgaben sie geeignet erscheinen: dies vorerst festzusetzen sei der erste Schritt dazu, um verschiedene Untersuchungen zu einem befriedigenden Abschlusse zu bringen[281]); wird derselbe hingegen unterlassen, dann, so fürchtet Locke, beginnen wir an dem unrichtigen Ende[282]). Vergebens suchen wir, das Nötige um einen ruhigen und sichern Besitz von Wahrheiten, welche uns zumeist angehen, zu thun, wenn wir gleich unsere Gedanken über den weiten Ocean des Seins schweifen lassen, gleichsam als ob diese ganze, grenzenlose Ausdehnung das natürliche und unbezweifelte Besitztum unseres Verstandes, nichts daselbst seiner Entscheidung oder seinem Fassungsvermögen versagt wäre. Sind dagegen die Fähigkeiten unseres Verstandes wohl erwogen, die Tragweite unseres Erkennens einmal ermittelt und der Gesichtskreis gefunden, welcher zwischen den hell erleuchteten und den dunkeln Teilen der Dinge, zwischen dem, was von uns zu begreifen, und dem, was dies nicht ist, die Grenzen feststellt, so würden die Menschen vielleicht mit weniger Be-

---

279) „Wherever we perceive the agreement or disagreement of any of our ideas, there is certain knowledge; and wherever we are sure those ideas agree with the reality of things, there is certain real knowledge" § 18. l. c. II, 397.

280) Vgl. „though the comprehension of our understanding comes exceeding short of the vast extent of things, yet we . ." Book 1. chap. 1. § 5. l. c. I, 3.

281) „For I thought that the first step towards satisfying several inquiries the mind of man was very apt to run into, was to take a survey of our own understandings, examine our own powers and see to what things they were adapted" § 7. l. c. I, 5.

282) „Till that was done, I suspected we began at the wrong end" l. c.

denken sich einerseits bei dem eingestandenen Nichtwissen beruhigen und ihre Gedanken und Reden andererseits mit mehr Vorteil und Befriedigung verwerten[283]).

Eingestandenem Nichtwissen, „avowed ignorance", redet hiernach Locke seiner ganzen Denkrichtung entsprechend das Wort; seinen Widersachern dagegen macht er zum Vorwurf „learned ignorance".

Wo man diese Widersacher zu suchen hat, ergiebt sich teilweise schon aus dem bisher Angeführten. Hiernach sind als solche all diejenigen zu betrachten, welche es nicht, wie Locke selbst, für nötig erachten, in erster Linie die eigenen Fähigkeiten zu prüfen, welche ohne eine solche voraufgehende Prüfung gleich ihre Gedanken über den weiten Ocean des Seins schweifen lassen, welche überdies bei den Nachforschungen an Substanzen nicht auf die empfangenen Eindrücke achten, sondern ihre Gedanken auf Namen oder Arten beschränken, die man in den Namen gesetzt vermutet. Ihr Erkennen also dreht sich vorwiegend um Worte, und gegen die Wortklauber richtet Locke ein eigenes Buch seines berühmten „Versuches", das dritte, „Of words" betitelt.

Der Mensch, hören wir hier, kann artikulierte Laute bilden, welche wir Worte nennen, und diese zu allgemein verständlichen Zeichen innerer Vorstellungen machen[284]). Jene beziehen sich zunächst und unmittelbar auf die Vorstellungen dessen, der sie gebraucht, werden aber öfters stillschweigend zuerst auf die Vorstellungen im Geiste anderer Personen und zweitens sogar auf die wirklichen Dinge bezogen. Die Worte sind ferner ihrer Bedeutung nach völlig willkürlich, zum grössten Teil endlich, die Eigennamen ausgenommen, allgemein; sie bezeichnen nicht insbesondere dieses oder jenes Einzelding, sondern vielmehr Arten und Gattungen oder,

---

[283]) „Whereas, were the capacities of our understandings well considered, the extent of our knowledge once discovered, and the horizon found, which sets the bounds between the enlightened and dark parts of things, between what is and what is not comprehensible by us, men would perhaps with less scruple acquiesce in the avowed ignorance of the one and employ their thoughts and discourse with more advantage and satisfaction in the other" § 7. l. c. I, 6.

[284]) Book 3. chap. 1. § 1—5.

wenn man die lateinischen Namen lieber hat, species und genera der Dinge[285]). Deren Wesen und Bedeutung erhellt deutlich aus der Weise ihres Entstehens. Darnach möchte Locke behaupten: die Menschen bilden abstrakte Vorstellungen, ordnen sie in ihrem Verstande mittelst Namen, welche mit ihnen verbunden sind, machen sich dadurch fähig, Dinge zu betrachten und darüber zu reden, als ob sie in Bündeln wären, behufs der leichteren und bequemeren Mehrung und Mitteilung ihrer Kenntnis; solche würde nur langsam vorwärts schreiten, wären die Wörter und Gedanken einzig auf Einzeldinge eingeschränkt[286]).

Hieraus entnimmt Locke den rechten Gebrauch der Wörter, die naturgemässen Vorzüge und Mängel der Sprache, die Vorsichtsmassregeln endlich, welche man gebrauchen soll, um die Unannehmlichkeiten von Dunkelheit oder Unsicherheit in der Bedeutung der Wörter zu vermeiden[287]). Ohne dergleichen Vorsicht ist es unmöglich, mit einiger Klarheit oder Ordnung bezüglich einer Erkenntnis zu verhandeln[288]); da sich dieselbe um Sätze, und zwar meistenteils allgemeine, dreht, so hat sie eine grössere Verbindung mit den Wörtern, als vielleicht vermutet wird[289]).

Nicht überall indessen beachtet man dies in gebührender

---

285) „All, except proper, names are general and so stand not particularly for this or that single thing, but for sorts and ranks of things . . or, if you rather like the Latin names, . . . species and genera of things" Book 3. chap. 1 § 6. l. c. II, 160.

286) „I would say . . that man making abstract ideas and settling them in their minds with names annexed to them do thereby enable themselves to consider things and discourse of them, as it were in bundles, for the easier and readier improvement and communication of their knowledge, which would advance but slowly, were their words and thoughts confined only to particulars" chap. 3. § 20. l. c. II, 185.

287) „We shall the better come to find the right use of words, the natural advantages and defects of language and the remedies that ought to be used, to avoid the inconveniences of obscurity or uncertainty in the signification of words" chap. 1. § 6. l. c. II, 160.

288) „Without which it is impossible to discourse with any clearness or order concerning knowledge" l. c.

289) „Which being conversant about propositions and those most commonly universal ones has greater connexion with words than perhaps is suspected" l. c. II, 161.

Weise; stellenweise macht man von den Wörtern nicht den rechten, sondern einen schlechten Gebrauch. Von diesem Missbrauch handelt eigens das zehnte Kapitel des dritten Buches[290]). Der erste und handgreiflichste Missbrauch sind diesem zufolge Wörter ohne irgend welche oder ohne klare Vorstellungen[291]), dann weiter unbeständige, schwankende Verwendung derselben[292]), gesuchte Dunkelheit bei richtiger Verwendung[293]). Dies Letzte ist dann der Fall, wenn man althergebrachte Wörter in neuen und ungebräuchlichen Bedeutungen verwendet oder aber neue und zweideutige Ausdrücke einführt, entweder ohne nähere Bestimmung oder sonst in einem Zusammenhange, dass ihr gewöhnlicher Sinn verwischt wird[294]). Die peripatetische Philosophie allerdings hat sich am meisten auf diese Weise hervorgethan, jedoch sind andere Schulen nicht völlig frei davon geblieben[295]). Daher giebt es kaum einige unter ihnen, welche nicht mehr oder minder mit Schwierigkeiten belastet sind. Diese freilich sind sie bemüht gewesen, durch Dunkelheit und Zweideutigkeit der Ausdrücke zu verdecken; solches Verfahren, gleichsam ein Nebel vor den Augen der Menge, mag wohl verhindern, dass die schwachen Seiten entdeckt werden. Solchem Missbrauche, die Bedeutung der Wörter zu vermengen, haben Logik und die freien Wissenschaften, wie sie in den Schulen sind behandelt worden, Ehre und Ansehen verliehen; die bewunderte Disputierkunst hat der natürlichen Unvollkommenheit der Sprachen viel ihrerseits hinzugefügt; es ist davon mehr Gebrauch gemacht worden, die Bedeutung der Wörter zu verwirren, als um die Kenntnis und das wahre Sein der Dinge aufzudecken. Wer in eine derartige Sorte gelehrter Schriften hineinschaut, wird

---

290) „Of the abuse of words" betitelt.

291) „First: Words without any or without clear ideas" Book 3. chap. 10. § 2. l. c. II, 268.

292) „Secondly: Unsteady application of them" § 5. l. c. II, 270.

293) Thirdly: Affected obscurity by wrong application" § 6. l. c. II, 271.

294) „by either applying old words to new and unusual significations or introducing new and ambiguous terms without defining either or else putting them so together, as may confound their ordinary meaning" l. c.

295) „Though the Peripatetic philosophy has been most eminent in this way, yet other sects have not been wholly clear of it" l. c.

finden, dass die Wörter dort bei weitem dunkler, unzuverlässiger und unbestimmter, als in der gewöhnlichen Umgangssprache, sind.

Solche Geschicklichkeit im Disputieren, im Grunde genommen völlig nutzlos und das gerade Gegenstück zu der richtigen Weise des Erkennens, ist bisher unter den löblichen und geachteten Namen Tiefsinn und Scharfsinn durchgegangen[296]), hat den Beifall der Schulen und die Aufmunterung eines Teiles der gelehrten Welt besessen[297]). Kein Wunder! denn die Philosophen des Althergebrachten, die disputier- und streitsüchtigen Philosophen, solche, wie sie Lucian witzig und zutreffend schildert, und die Schulmänner fanden, indem sie nach Ruhm und Ansehen um ihrer grossen und allumfassenden Kenntnis halber, die sich freilich einen grossen Teil leichter vorgeben als wirklich erwerben lässt, trachteten, — sie fanden darin ein gutes Auskunftsmittel, ihr Nichtwissen durch ein absonderliches und unlösliches Gewebe von Wortwirrwar zu verdecken und sich selbst die Bewunderung anderer durch unbegreifliche Ausdrücke zu verschaffen[298]). Und doch zeigt sich auf jeder Seite der Geschichte, dass diese tiefsinnigen Doktoren nicht weiser, noch auch nützlicher, wie ihre Nachbarn, waren, sondern herzlich wenig Vorteil für das menschliche Leben oder die menschlichen Gesellschaften, in denen sie lebten, brachten[299]); es sei denn der Vorteil, dass sie neue Wörter bildeten, wo sie neue Dinge, um diesen jene zuzuweisen, nicht hervor-

---

296) „passed hitherto unter the laudable and esteemed names of subtilty and acuteness“ § 8. l. c. II, 272.

297) „and has had the applause of the schools and encouragement of one part of the learned men of the world“ l. c.

298) „And no wonder; since the philosophers of old, the disputing and wrangling philosophers, I mean such as Lucian wittily and with reason taxes, and the schoolmen since, aiming at glory and esteem for their great and universal knowledge, easier a great deal to be pretended to than really acquired, found this a good expedient to cover their ignorance with a curious and inexplicable wel of perplexed words and procure to themselves the admiration of others by unintelligible terms“ l. c.

299) „It appears in all history, that these profound doctors were no wiser, nor more useful, than their neighbours, and brought but small advantage to human life or the societies wherein they lived“ l. c. II, 273.

brachten, oder dass sie die Bedeutung der althergebrachten verwirrten bez. verdunkelten und auf diese Weise alle Dinge in Frage stellten, ein Verfahren sicherlich, welches für das Menschenleben nutzbringend oder der Empfehlung und Belohnung wert erscheint[300])!

In Wahrheit freilich nützt diese Art Gelehrsamkeit der Gesellschaft herzlich wenig[301]); denn ungeachtet dieser gelehrten Disputanten, dieser allwissenden Doktoren verdankten gerade dem nicht schulmässig gebildeten Staatsmanne die Regierungen der Welt ihren Frieden, ihren Schutz und ihre Freiheiten; und von der literaturunkundigen und verachteten Mechanik (eine Name der Ungunst) empfingen sie die Fortschritte der nützlichen Künste[302]). Nichtsdestoweniger behauptete solch ein gekünsteltes Nichtwissen und gelehrtes Geschwätz in diesen letzten Zeitaltern einen mächtigen Vorrang[303]).

Jenes gekünstelte Nichtwissen und dieses gelehrte Geschwätz ist eine Eigentümlichkeit derjenigen, welche keinen Weg zu dem Gipfel des Ansehens und der Herrschaft, welche sie erlangt, leichter fanden, als den, die geschäftigen und unwissenden Menschen mit schwer verständlichen Worten zu belustigen oder die geistvollen und mussereichen in unentwirrbare Erörterungen über unbegreifliche Ausdrücke zu verwickeln und sie beständig in diesem endlosen Labyrinth eingeschlossen zu halten[304]).

---

300) „unless the coining of new words, where they produced no new things to apply them to, or the perplexing or obscuring the signification of old ones and so bringing all things into question and dispute, were a thing profitable to the life of man or worthy commendation and reward“ l. c.

301) „This learning very little benefits society“ § 9. l. c.

302) For notwithstandig these learned disputants, these all-knowing doctors, it was to the unscholastic statesman that the governments of the world owed their peace, defence and liberties; and from the illiterate and contemned mechanic (a name of disgrace) that they received the improvements of useful arts“ l. c.

303) „Nevertheless this artificial ignorance and learned gibberish prevailed mightily in these last ages“ l. c.

304) „of those who found no easier way to that pitch of authority and dominion they have attained than by amusing the men of business and ignorant with hard words or employing the ingenious and idle in intricate dis-

Aus dem Gesagten ergiebt sich gleichzeitig, dass dies kunstvolle Nichtwissen im wesentlichen dasselbe, wie der zweite Ausdruck gelehrtes Geschwätz, bedeutet. Beide Ausdrücke werden sodann weiterhin mit noch einem dritten und vierten synonym gebraucht; denn der folgende Paragraph beginnt also: Solches gelehrte Nichtwissen und diese Kunst, sogar forschungsbegierige Menschen von der wahren Erkenntnis fern zu halten, ist in der Welt weit ausgebreitet worden[305]. Das gelehrte Nichtwissen ist demzufolge nichts weiter, wie die Kunst, die Wahrheitsfreunde insgesamt, die beschränkten wie die talentvollen und die mussereichen so gut wie die viel beschäftigten, von dem richtigen Wege zu dem wahren Erkennen abzulenken, ist ebenso, wie das früher genannte gekünstelte Nichtwissen und gelehrte Geschwätz, die charakteristische Eigentümlichkeit der Philosophen des Althergebrachten, der disputier- und streitsüchtigen Philosophen, der pedantischen Schulphilosophaster.

Locke selbst, schulmässig ebenso wenig dressiert, wie Bacon von Verulam, der Staatsmann, welcher so viel zu Nutz und Frommen der menschlichen Gesellschaft gethan, will für seine Person von dem gelehrten Nichtwissen durchaus nichts wissen und doch steht er augenscheinlich in der hier einzig behandelten Frage nach der Tragweite unseres Erkennens ganz auf demselben Standpunkte, wie jene Denker, welche gegenüber den Wortwissern ihren eigenen Standpunkt durch „docta ignorantia" bezeichneten, wie ein Gassendi in Frankreich und vor diesem noch ein Cusanus in Deutschland.

Schlusswort.

Eine seltsame Umbildung hat der Begriff „docta ignorantia" im Verlaufe eines Jahrtausends durchmachen müssen. Zuerst bezeichnet er die höchste Stufe menschlichen Erkennens, zuletzt die

---

putes about unintelligible terms and holding them perpetually entangled in that endless labyrinth" l. c.

305) „Thus learned ignorance and this art of keeping even inquisitive men from true knowledge hath been propagated in the world" § 10. l. c.

denkbar grösste Verirrung desselben; für das christliche Altertum und Mittelalter ist „docta ignorantia“ ein ganz aussergewöhnliches Gnadengeschenk Gottes, für die Neuzeit das Ergebnis eigenen, vorwiegend höchst ehrenwerten Ringens. „Docta ignorantia“ ist, ganz allgemein ausgedrückt, gelehrtes Nichtwissen, aber in sehr verschiedenem Sinne; um mich eines kleinen, aber doch wohl leicht verständlichen Wortspieles zur Bezeichnung dieser Verschiedenheit zu bedienen, möchte ich mich also ausdrücken: Bei Augustinus, Bonaventura und den geistesverwandten Mystikern bezeichnet „docta ignorantia“ Wissen verleugnendes, bei Cusanus und Gassendi Wissen leugnendes und endlich bei Locke Wissen heuchelndes Nichtwissen. Diese verschiedenen Deutungen des einen Ausdruckes aber stehen trotz ihrer Verschiedenheit nachweislich nicht unvermittelt neben einander, und ein solcher Nachweis lässt uns eine bisher nicht geahnte Beziehung zwischen den behandelten Autoren ahnen. Hierin endlich liegt der allgemeine Wert solcher Spezialuntersuchungen.

VIII.

Zu Hegel's und Marx' Geschichtsphilosophie.

Von

Dr. **Paul Barth.**

I.

In Heft IV des 7. Bandes des Archivs für Geschichte der Philosophie hat Professor F. Tönnies gegen die Darstellung der geschichtsphilosophischen Gedanken von Hegel und Marx, die in meiner davon handelnden Schrift[1]) enthalten ist, verschiedene Einwendungen erhoben. Dieselben scheinen mir aber weniger „Ergänzungen", wie sie Prof. Tönnies nennt, oder Berichtigungen, was sie teilweise sein sollen, als vielmehr subjektive Auffassungen des Kritikers zu sein. Ihnen gegenüber den wirklichen Ansichten der genannten Denker zu ihrem Rechte zu verhelfen, ist um so mehr geboten, je weniger sonst von ihnen die Rede zu sein pflegt. Bei dieser Gelegenheit sei mir auch gestattet, mich gegen einige von Prof. Tönnies ausgesprochene Vorwürfe zu verteidigen, soweit sie nicht schon durch die Feststellung der fraglichen Ansichten widerlegt werden.

Nach einer allgemeinen Einleitung über die Weltanschauung des 18. Jahrhunderts kommt Prof. Tönnies zu der Behauptung (S. 494), ich hätte zu untersuchen gehabt, wie der Begriff der Geschichte in das System Hegel's kam und diese Untersuchung sei mir nicht gelungen. Zum Beweise führt er an, meine Darstellung der Hegelschen Entwicklung, vom Sein beginnend, schliesse mit

[1]) Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Leipzig, 1890.

einem missverstandenen Citat aus § 384 der Encyklopädie. Diese missverstandene Stelle sei überdies nicht wichtig, da der Begriff der Weltgeschichte an anderen Stellen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie seine systematische Stellung erhalten habe. Diese letzteren seien mir entgangen, obgleich beide wichtiger, als die ganze „Diatribe in den Vorlesungen“ über Philosophie der Geschichte, die als Vorlesungen unvermeidlich eine exoterische Färbung erhalten hätten (S. 495). Hiegegen behaupte ich nun

1) Dass die in meiner Schrift enthaltene Auffassung des § 384 der Encyklopädie richtig ist.
2) Dass die von Prof. Tönnies citierten Paragraphen der Encyklopädie nichts enthalten, was ich nicht berücksichtigt hätte.
3) Dass der politische Sinn, den Prof. Tönnies diesen letzteren Stellen unterlegt, bei Hegel nicht in ihnen, sondern in einer anderen öfter wiederkehrenden Unterscheidung zu finden ist.
4) Dass die Vorlesungen Hegel's nicht in dem Sinne exoterisch sind, dass sie irgend etwas enthielten, was den übrigen Darstellungen des Systems widerspräche.
5) Dass die Aufeinanderfolge der 4 weltgeschichtlichen Reiche, die Prof. Tönnies aus der Rechtsphilosophie citiert, die erste unvollkommene und unvollständige Skizze der Ausführung ist, die die Vorlesungen geben.

Ausser diesen 5 Thesen habe ich noch eine Frage zu erörtern, die Prof. Tönnies nebenbei berührt, nämlich ob in Hegel's Phänomenologie 3 oder 4 Momente, Entwicklungsstufen des Geistes anzunehmen seien.

Zu 1). Die fragliche Stelle in § 384 der Encyklopädie lautet wörtlich: „Das Absolute ist der Geist. Dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und alle Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.“ In meiner Schrift (S. 11) habe ich den Inhalt dieser Sätze so wiedergegeben:

„Aus dem Drange des Geistes, das Absolute, d. h. sich selbst zu finden", ist die Weltgeschichte zu begreifen[2]). Hier hätte Prof. Tönnies eins bemängeln können, nämlich den zu grossen Umfang der Anführungszeichen, die ich auf das charakteristische Wort „Drang" hätte beschränken sollen. Er bemängelt dies nicht, sondern erklärt nur, ich habe die Stelle nicht verstanden. Er begründet dies Urteil damit, dass die citierten Worte nur eine sich selbst bewundernde, emphatische Anmerkung Hegel's seien, der systematische Begriff der Geschichte vielmehr an anderen Stellen der Encyklopädie und Rechtsphilosophie gegeben werde, neben denen § 384 unwichtig sei. Von den andern Stellen will ich später sprechen, hier will ich nur nachweisen, dass allerdings in § 384 ein Ort war, im systematischen Sinne von der Weltgeschichte zu sprechen, und dass ihre Bestimmung genau so lautet, wie sie nach dem Gefüge des Systems lauten musste. § 384 ist aus der Einleitung zu dem dritten Teile der Encyklopädie, den Hegel Philosophie des Geistes nennt. Er gibt in dieser Einleitung (§ 377—386) kurz, und, weil ohne nähere Begründung, auch in weniger dogmatischem Tone (daher die Parenthese: kann man sagen) in nuce den ganzen Inhalt seiner Philosophie des Geistes, von dem alles Folgende, ohne etwas Neues zu bringen, blos die breitere Entfaltung ist. So muss er hier auch die Stellung des Geistes zur Natur, von der er im vorhergehenden Abschnitte gehandelt hat, im Ganzen kennzeichnen. Er thut dies in § 384. Im Texte desselben — denn das Citierte ist Scholion — hat er zwei Arten unterschieden, wie sich der Geist offenbart:

a) als abstracte, d. h. sinnliche Idee (denn „Abstract" bedeutet, wie S. 16 meiner Schrift bewiesen ist, bei Hegel immer das Sinnliche, „Concret" das Vernünftige, Ideale), oder das Werden der Natur, oder, da die Natur überhaupt nur Werden ist, die Natur schlechthin, die der Geist, wie § 384 ausdrücklich sagt, als seine Welt setzt. Auch die Natur ist das Werk des Geistes, da nach § 381 der Begriff, oder, da die Formen des Begriffs nach Encyklopädie § 162 der lebendige Geist des Wirklichen sind, der

[2]) Die Anführungszeichen stehen oben so, wie in meiner Schrift.

Geist selbst Objekt und Subjekt der absoluten Idee ist, also nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche sowohl Natur als auch Geist.

b) als Offenbaren im Begriffe, d. h. im Gegensatze zur abstracten Idee, in seiner lebendigen (vergl. § 162) Thätigkeit, ein Erschaffen der Welt, in „welchem er die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit sich giebt“. Man sieht, die erste Offenbarung, die Natur, wird hier entgegengesetzt der zweiten, die demgemäss keine andre als die Geschichte sein kann. Eine Begriffsbestimmung derselben ist also durch den systematischen Zusammenhang begründet, keineswegs, wie Prof. Tönnies meint, ein blosser, für das Ganze überflüssiger Ausbruch des Affekts, der Selbstbewunderung.

Diese Begriffsbestimmung wird nun zunächst gegeben als eine Denkoperation: „diese Definition (des Geistes als des Absoluten) zu finden, und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen . . . . . aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen“. Ich habe in meiner Wiedergabe „Definition“ weggelassen und geschrieben „aus dem Drange des Geistes, das Absolute, d. h. sich selbst zu finden“, ist die Weltgeschichte zu begreifen. Ueber die Berechtigung dieser Aenderung ist kaum ein Wort zu verlieren, auch Prof. Tönnies hat sie nicht angefochten. Denn sie beruht auf der für das Hegelsche System fundamentalen, auch in dem oben citierten § 381 enthaltenen Identität von Denken und Sein, kraft deren im Denken eben die Existenz aller Dinge ihre letzte und wahre Wirklichkeit hat, kraft deren der ontologische Beweis vom Dasein Gottes für Hegel ein Axiom ist (Encyklop. § 51; Rechtsphilosophie § 280; Philos. d. Relig. Bd. XII der Werke, S. 171—175; Gesch. d. Philos. III (Bd. XV der Werke) 147—150[3]), die sich von dem Princip Berkeley's esse = percipi dadurch unterscheidet, dass sie es umbildet zu esse = percipere = percipi, und dass in diesem Denken = Sein so viele Negationen, Gegensätze und Vermittelungen, vulgär ausgedrückt, Stufen zu unterscheiden sind. Wenn man aber diese Identität des Denkprocesses mit dem Geschehen überhaupt im Auge behält, so ist die in § 384 gegebene Definition der Weltgeschichte

[3]) Die Seitenzahlen der Hegelschen Schriften beziehen sich immer auf die 2. Aufl. der Ges.-Ausgabe.

eine sehr gute und charakteristische; charakteristisch darum, weil sie ein anschauliches Bild, den „Drang“ des Geistes sich selbst zu finden, enthält. Dieses Bild ist ein Beweis mehr dafür, dass für den logischen Gegensatz von Position und Negation, aus dem Hegel die Welt „speculativ“, ohne Erfahrung, nicht wie Prof. Tönnies S. 493 meint, mit Hilfe der Erfahrung, wenigstens nicht mit ihrer eingestandenen Hilfe, hervorgehen lässt, fortwährend sinnliche empirische Bilder untergeschoben werden. Andre von mir für dasselbe Verhältniss angeführte Bilder sind: die Daranbewegung des subjectiven an den objectiven, vom Geiste bestimmten, vernünftigen Willen (Phil. d. Gesch. S. 141), die unorganische Existenz des Geistes im Gegensatze zur organischen (Phil. d. Gesch. S. 73/74), die Zusammenschliessung der Momente (d. h. bei Hegel im wörtlichen Sinne Bewegungskräfte) des subjectiven und des objectiven Willens, durch welche der lebendige Fortgang der Weltgeschichte entsteht (Philos. d. Gesch. S. 141/142). Durch diese Bilder will Hegel den toten Gegensatz von Geist und Nicht-Geist, der ihm logisch allein gegeben ist, in einen lebensvollen, empirischen, darum allerlei Wissen, allerlei weitere Bestimmungen einschliessenden conträren Gegensatz umwandeln. Und weil § 384 dieses Bestreben so deutlich zeigt, darum ist er von mir vor den sonstigen Stellen der Encyklopädie bevorzugt worden, und zwar ohne jedes Missverständnis.

Zu 2). Prof. Tönnies meint, den eigentlichen Begriff der Geschichte geben § 536 der Encyklopädie und § 259 der Rechtsphilosophie. In beiden §§ werde der Staat in drei Beziehungen dargestellt: a) in seinen inneren Verhältnissen als Verfassung, b) in seinen Verhältnissen nach aussen, zu anderen Staaten, als äusseres Staatsrecht, c) in seinem Verhältnisse zur allgemeinen Idee oder absoluten Idee, die die allgemeine Gattung zu den einzelnen Staaten als den Unterarten bilde, oder, was Hegel damit gleichbedeutend setzt, „zu dem Geiste, der sich in dem Processe der Weltgeschichte seine Wirklichkeit giebt“. Von den Begriffen des inneren Staatsrechtes (der Verfassung) und des äusseren Staatsrechtes macht Prof. Tönnies keinen weiteren Gebrauch. In Bezug auf die Weltgeschichte aber gelangt er mit Hilfe des § 340 der Rechtsphilo-

sophie zu dem Ergebnis (S. 496), dass Hegel dem Begriffe Staat und Weltgeschichte, Volksgeist und Weltgeist bezüglich substituiert, „wodurch Staat und Weltgeschichte in dem flüchtigen Elemente des Geistes zusammengeschmolzen seien." — Was ist nun damit gewonnen, was nicht in meiner Schrift nach der sonstigen mindestens gleichen, meistens aber schärferen Ausprägung des Gedankens dargestellt wäre? Was wörtlich die Weltgeschichte betrifft, dass nämlich der Geist in ihrem Processe sich seine Wirklichkeit giebt, — diese von Prof. Tönnies vermeintlich entdeckte, mir „entgangene" Definition, besagt sie den leisesten Schatten mehr als die von mir citierte, ebenfalls aus dem systematischen Zusammenhange genommene Stelle, in welcher das bezeichnende Bild vom „Drange" noch hinzukommt? — Ausserdem aber sind von mir folgende an Prägnanz mindestens nicht nachstehende Stellen citiert: Phil. d. Gesch. 21: „Der Geist ist in der Weltgeschichte in seiner concretesten Wirklichkeit", S. 58/59: „In den Staat fällt daher wesentlich die Veränderung der Geschichte und die Momente der Idee sind an demselben als verschiedene Principien." Grössere psychologische Bestimmtheit geben S. 30, 41, 97, 430 (wofür durch Druckfehler in meiner Schrift leider 480 steht), deren Inhalt ich folgendermassen zusammengefasst habe: „Der subjective Wille ist das Material, an welchem sich die Idee verwirklicht."

Wenn Prof. Tönnies ausser der Definition der Weltgeschichte aus den von ihm angezogenen Paragraphen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie auch noch das Verhältnis der einzelnen Volksgeister zum Weltgeiste gewinnt, so ist auch dies keine Ergänzung. Von diesem Verhältnis giebt meine Schrift (S. 18/19) ausführliche auf mehrere Citate gestützte Rechenschaft. In den Substitutionen „Volksgeist" für „Staat" und „Weltgeist" für „Weltgeschichte" liegt übrigens nicht die geringste Gewaltsamkeit, wie Prof. Tönnies meint, sondern eine notwendige Consequenz des Systems. Die letztere der beiden Substitutionen folgt ja ohne weiteres aus der im System begründeten, auch von Prof. Tönnies in diesem Sinne angenommenen Definition der Weltgeschichte, die erstere aber aus der Definition des Staates, der nach den von mir (S. 13) citierten §§ 258 und 260 der Rechtsphilosophie der substantielle oder ob

jectiv freie oder vernünftige Wille in seinem Dasein oder die concrete Freiheit ist. — Da das Objective oder Vernünftige oder Substantielle bei Hegel immer dem Absoluten gleich oder eine Stufe desselben ist, so muss das Dasein des Absoluten, des Geistes, das Gleiche sein, wie des Vernünftigen, auf dem Gebiete des Willens muss eben der Geist im Staate erscheinen, die einzelnen empirischen Staaten müssen seine Momente sein. Für einen empirischen Staat aber Volksgeist zu setzen ist Hegel berechtigt, da nach seiner Ansicht vom Volksgeiste oder dem neuen Princip, das jedes weltgeschichtliche Volk vertritt, der Staat gebildet wird (Philos. d. Gesch. S. 96/97).

Zu 3). Eine besondere Bedeutung misst Prof. Tönnies der Anmerkung des § 259 der Rechtsphilosophie bei, in welcher Hegel über den besonderen Staaten noch Staatenverbindungen, z. B. die heilige Allianz, annimmt, eine richterliche Gewalt jedoch über die einzelnen Staaten diesen Verbindungen nicht einräumt, vielmehr dem in der Weltgeschichte wirkenden Geiste allein vorbehält. Prof. Tönnies meint, es trete hier an Stelle der Weltrepublik die Weltgeschichte, damit etwaige revolutionäre Folgerungen aus dem Begriffe der Staatenverbindungen vermieden würden. — Wie solche Folgerungen aus dieser Anmerkung möglich wären, ist schlechterdings nicht einzusehen. Denn bei Hegel ist nur von Staatenverbindungen die Rede, den Begriff „Weltrepublik" führt Prof. Tönnies ohne Berechtigung ein, das Beispiel der heiligen Allianz weist auf alles andere als auf Republik hin.

Revolutionäre Folgerungen konnten allerdings aus Hegel's Theorie vom Wirken des Geistes in der Geschichte gezogen werden. Denn das Wesen des Geistes ist die Freiheit, wie die Schwere das Wesen, die Substanz der Materie ist. Die Abwehr jedoch solcher Folgerungen geschieht durch einen ganz anderen, oft wiederkehrenden Gedanken: Den Liberalismus, der scheinbar aus seiner Freiheit folgt, nennt er das Princip der Atome, der Einzelwillen, nach dem der allgemeine Wille auch der empirisch allgemeine sein soll, d. h. die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente Teil nehmen sollen. Er charakterisirt ihn als das Formelle der Freiheit (im Gegensatz zum Substanziellen, Vernünftigen), als eine Abstraction

(d. h. wie schon oben bemerkt, etwas Sinnliches, Einzelnes, Individuelles), die nichts Festes von Organisation aufkommen lasse. Ihm gegenüber ist das wahre Ziel der Geschichte die Monarchie mit „feststehenden Gesetzen und bestimmter Organisation des Staates“, die ihre Stärke in ihrer Vernunft habe, die also nicht von der empirischen Allgemeinheit der Einzelwillen, sondern von jener metaphysischen gewissermassen hinter der Geschichte stehenden und wirkenden Allgemeinheit, der absoluten Vernunft, dem Geiste, regiert wird. Die Einzelwillen kommen auch hier zu ihrem Rechte, da sie durch das protestantische Princip mit dem substanziellen Willen versöhnt sind, während nach dem katholischen Princip das Heilige und das religiöse Gewissen von den Gesetzen getrennt sind. (Phil. d. Gesch. S. 535.) Diese Gedanken sind von mir nicht übersehen, sondern auf S. 17 meiner Schrift im Wesentlichen berücksichtigt, auch die davon handelnden Stellen, S. 535, 541, 546 der Philos. d. Gesch. und § 552 der Encyklopädie, citiert worden.

Sie sind Hegel so wichtig, dass er sie mehrere Male wiederholt hat. In der berühmten Vorrede zur Rechtsphilosophie tadelt er Fries, der behauptet hatte, in dem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten, aus dem Volke, kommen, und er rechtfertigt diesen Tadel damit, dass jener nicht auf „die Entwickelung des Gedankens und Begriffe“, sondern auf die „unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung“, die subjective Zufälligkeit des Meinens und der Willkür“, die sittliche Idee und ihre Wirklichkeit, den Staat, gründen wolle. Denselben Tadel erhebt er mit fast denselben Worten einige Seiten später gegen die griechischen Sophisten. In der Ausführung der Rechtsphilosophie ist es dieselbe Unterscheidung, die ihn die bürgerliche Gesellschaft so entschieden vom Staate trennen lässt. Diese ist ein äusserer Staat, ein Not- und Verstandesstaat (§ 183), ein blosses System der Befriedigung der Bedürfnisse durch Staatsökonomie, Rechtspflege, Polizei und Corporation (§ 188), oder der Staat in seiner Endlichkeit (§ 262). Die Befreiung in ihr ist nur formell, nicht substanziell (§ 195). Hingegen ist der eigentliche Staat die Wirklich-

keit des substanziellen, vernünftigen Willens (§ 258), die Rousseau und Fichte verfehlten, indem sie vom einzelnen Willen ausgingen und „den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewusstem hervorgehe, fassten" (§ 258 Anm.). Beide gelangen demgemäss zu „bloss verständigen Consequenzen", also zu bürgerlicher Gesellschaft. Nicht besser ist Haller's „Restauration der Staatswissenschaft", die an Stelle der substanziellen Vernünftigkeit die „zufällige Naturgewalt" setzt. Der Staat Hegel's hat feste Gesetze, an die auch der Monarch gebunden ist (§ 280 Anm. Ende, und Note zu § 258 über Haller), er ist aber keinesweges republikanisch, sondern wirklich in der Person des Monarchen (§ 279). Diese Unterscheidung ist ihm so wesentlich, dass sie auch in seiner letzten Schrift (über die englische Reformbill, Werke Bd. XVII S. 425 ff.) wiederkehrt, wo er die Möglichkeit erwähnt, dass in England durch diese Bill für die gefährlichen „französischen Abstractionen" (S. 464), „die formellen Kategorien" (S. 469), „die formellen Principien der Freiheit" der Boden bereitet werde, eine Möglichkeit, die ihm um so bedenklicher ist, als England in Folge der Machtlosigkeit der Krone keine die reelle Freiheit schützende Macht besitze. — Durch diesen metaphysischen, schlau verwerteten Gegensatz also, nicht durch die Unterschiebung des Weltgeistes für den Weltstaat schlägt Hegel alle republikanischen Folgerungen, die sich etwa aus seiner „Freiheit" ergeben, nieder, und die Stellen, die Prof. Tönnies anzieht, haben nicht die politische Bedeutung, die er ihnen unterlegt. Fällt aber dieser Grund, sie zu citiren, weg, so enthalten sie überhaupt nichts, was sie unentbehrlich machte. Denn zu dem Begriffe der Weltgeschichte geben sie nichts, was nicht in meinen Ausführungen enthalten wäre, und die Entwickelung vom Sein bis zum Geiste, der in der Weltgeschichte in seiner concretesten Wirklichkeit ist, bildet den Anfang meiner Schrift, ist auch von Prof. Tönnies nicht vermisst worden. Ich kann also in den Zusätzen, die Prof. Tönnies macht, keine „Ergänzungen", in ihrem politischen Teile überhaupt keine Wiedergabe Hegelscher Gedanken finden. „Entgangen" sind mir die von Prof. Tönnies be-

vorzugten §§ keinesweges. Wie sollte ich § 259 der Rechtsphilosophie übersehen haben, da ich S. 13 meiner Schrift § 258 und § 260 citiere, ersteren nochmals S. 14 und S. 88, letzteren S. 39? Ebensowenig ist mir der Abschnitt der Encyklopädie, aus dem Prof. Tönnies § 536 citiert, der von § 535—552 reicht, fremd geblieben. Denn § 552 ist S. 17 meiner Schrift zweimal angeführt. Nur um Parallelstellen zu häufen, wären die von Prof. Tönnies vermissten Citate nötig gewesen.

Zu 4). Dass ich mich hauptsächlich, wenn auch nicht ausschliesslich, an die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte gehalten habe, ist wahr. Und es wäre dies ein Mangel, wenn Prof. Tönnies' Behauptung, die Vorlesungen hätten als solche unvermeidlicher Weise eine exoterische Färbung erhalten, in dem Sinne richtig wäre, wie es Prof. Tönnies zu meinen scheint, dass sie nämlich die Eingliederung ihrer Gedanken in das System vermissen liessen. Das ist aber keineswegs der Fall. Sehr gewichtige Kenner der Hegelschen Philosophie behaupten das Gegentheil. Z. B. sagt R. Haym[4]) von den Vorlesungen über Religionsphilosophie: „Auch so noch (trotz mancher Mängel in der Redaction) dürfen diese Vorlesungen als eine im Wesentlichen echte und zuverlässige Quelle für die Kenntniss der Hegelschen Philosophie betrachtet werden“. Und K. Rosenkranz[5]) sagt von der Philosophie der Geschichte, dass Hegel darin „die Gestalten des Weltgeistes, die derselbe schon von sich gestreift hat, mit bewunderungswürdiger Klarheit erkannte“. Dass in ihnen die Bestimmungen des Systems nie ausser Acht gelassen, vielmehr immer wiederholt und zur Rechtfertigung der Ordnung des empirischen Stoffes in Erinnerung gebracht werden, weiss ja jeder, der sie gelesen hat. Die Vorlesungen geben uns sogar verschiedene Seiten seines Systems in geschlossenerer, mit dem Ganzen besser harmonirender Fassung, als die von Hegel selbst herausgegebenen Schriften. So habe ich S. 146/147 meiner Schrift auf den auch von Prof. Tönnies vielfach genannten § 270 der Rechtsphilosophie hingewiesen, in dem

[4]) Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, S. 396.

[5]) Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems, Königsberg, 1840, S. 176.

Hegel Gefühl und Vorstellung noch identisch sind, die Religion also in beiden ihren Sitz hat, während in der Religionsphilosophie (XI, S. 52) das Gefühl als Organ der Religion abgewiesen wird, da daraus der Atheismus folgen würde, und nur auf der untersten Stufe mitwirkt. Es ist eben der fortschreitende Intellektualismus, der sich hier offenbart und consequenter Weise, wie bei Schopenhauer alles Geschehen Wille ist, so seinerseits alles Geschehen für Erkennen erklärt, dem also auch der Wille eine besondere Weise des Denkens ist (Philos. d. Rechts § 4), aber ebenso wie das Gefühl nur die niederste, zu überwindende Weise des Denkens. Ferner ist das die historischen Formen der Religion umfassende Schema der Phänomenologie sehr unvollständig, erst die Vorlesungen enthalten ein vollständigeres Schema, wie ich S. 70 meiner Schrift gezeigt habe. Der wichtige Begriff der „Religion des Geistes", einer der Schlusssteine des ganzen Systems, der das Christentum der Philosophie ebenbürtig macht, (Werke Bd. XII, S. 158ff.) fehlt in allen von Hegel selbst herausgegebenen Schriften, und findet sich erst in seinen Vorlesungen (vergl. S. 76 u. 77 meiner Schrift), nachdem allerdings die Encyklopädie (§§ 564—73) sich ihm genähert hat. — Endlich aber, wenn Prof. Tönnies die Rechtsphilosophie als eine Hauptquelle der Hegel'schen Lehre mit Recht betrachtet, so hat auch sie sich auf Vorlesungen gestützt. Denn die gangbare Ausgabe derselben ist nicht die von Hegel selbst besorgte, sondern die von Gans nach Hegel's Vorlesungen mit „Zusätzen" bereicherte, deren, wie Gans in der Vorrede sagt, nahe an 200 sind. Und was Prof. Tönnies im § 259 so wichtig erscheint, ist ein „Zusatz" aus den Vorlesungen.

Zu 5. Was die Ausführung der Geschichtsphilosophie im Einzelnen betrifft, so vermisst Prof. Tönnies in meiner Schrift die Hegelsche Darstellung der Weltreiche, die er aus § 354 der Rechtsphilosophie gewinnt, die ich wiederum übersehen haben soll.

Diese 4 Reiche sind: 1) das orientalische, 2) das griechische, 3) das römische, 4) das germanische. Sie werden in § 353 kurz, in §§ 355—359 ausführlicher charakterisiert. In dieser Charakterisirung aber findet sich nichts, was nicht in den Vorlesungen stünde und von mir nicht berücksichtigt wäre. Ich will in aller

Kürze den Kern der Charakteristik in der Rechtsphilosophie und der meinigen, die nach den Vorlesungen gegeben ist, möglichst wortgetreu, nur mit den notwendigen Erläuterungen, referiren.

Das orientalische Reich ist der orientalische Geist, in dem die verschiedenen Offenbarungen des substanziellen Geistes, Staatsgesetz und Religion, selbst Kunst (die Geschichte ist zugleich Poesie) noch ungeschieden sind. Dieser einheitlichen Substanz steht der Einzelwille als rechtlos gegenüber, „in der Pracht dieses Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit machtlos unter". — Es fehlt hier noch der sehr bedeutsame Zug, der in der Philosophie der Geschichte und der Religion immer wieder hervorgehoben wird, dass, wenn der Despot zugleich oberster Priester oder gar Gott ist, der substanzielle, vernünftige Wille sinnlich, als Naturerscheinung, also nur äusserlich vorhanden ist. Sowohl diesen Zug, als auch alle anderen habe ich in meiner auf den Vorlesungen fussenden Darstellung wiedergegeben (S. 15). Die Darstellung in den Vorlesungen ist also durchgebildeter und enthält mehr als die in der Rechtsphilosophie, sie giebt nicht blos die mangelhafte Entwickelung des Individuums auf jener Stufe, sondern auch die mangelhafte Darstellung des Substanziellen, Vernünftigen, das natürlich als das schöpferisch Thätige in irgend einer Gestalt da sein muss, dessen unvollkommene Gestalt aber in der Rechtsphilosophie nicht als solche betont ist. Ich war somit berechtigt, mich an die Vorlesungen zu halten, die hier durch die Vorlesungen über Religionsphilosophie (Bd. XI, S. 309 — 310, 311, 319 u. ö.) genau bis ins Einzelste bestätigt werden.

Der griechische Geist und das griechische Reich werden als die substantielle Einheit des Endlichen und Unendlichen, die Schönheit der freien und heiteren Sittlichkeit geschildert. Nichts davon fehlt in meiner Darstellung (S. 16).

Das römische Reich wird zwar als Allgemeinheit, aber als abstracte Allgemeinheit bestimmt (§ 357), indem die Einzelnen nur durch ihr formelles Recht, das Privatrecht bewegt werden. Genau so, mit ausdrücklicher Erläuterung des Sinnes, den Hegel mit dem Begriffe „abstract" verbindet, in meiner Schrift S. 16.

Endlich das germanische Princip wird geschildert als einer-

seits innerliches Princip des Gemütes, der Subjectivität, aus der sich rohe Willkür und Barbarei der Sitten ergiebt, andererseits als das Princip des intellectuellen Reiches (des Christentums), das als blosse Vorstellung, noch ungedacht (noch nicht mit dem Denken begriffen) sich zuerst als eine unfreie, fürchterliche Gewalt verhält. Beide Elemente werden schliesslich in der Religion mit einander ausgesöhnt (§§ 359, 360). Beides, der Gegensatz der Mächte und ihre schliessliche Aussöhnung durch die Religion, unter der Hegel die protestantische meint, giebt meine Schrift nach der inhaltlich viel klareren und bestimmteren Auffassung der Vorlesungen, zu der sie in Bezug auf den letzten Punkt, die Versöhnung im Protestantismus, noch die Encyklopädie vergleicht.

Es fehlt somit in meiner Darstellung nichts von dem, was die Philosophie des Rechts bietet, wohl aber habe ich alles hinzugefügt, was die Vorlesungen über jene äusserst lückenhafte Skizze hinaus an Ergänzungen gewähren. Das orientalische Princip ist in den Vorlesungen in 4 successive Momente differenziert: 1) das indisch-chinesische, 2) das persische, 3) das syrisch-phönizische, 4) das jüdische. Auch das letztere sehr wichtige Moment ist in der Philos. d. R. nicht in seine Kategorie gerückt; mit „dem unendlichen Schmerze, als dessen Volk das israelitische bereit gehalten war“ (Philos. d. R. § 358) ist nicht seine historische Bedeutung, sondern die Verzweiflung gemeint, welche nach der Phänomenologie (S. 563ff.) alle Völker des römischen Reiches ergriff, das jüdische höchstens nach der Philos. d. R. am mächtigsten. Den Uebergang vom orientalischen zum occidentalischen Geiste bildet das ägyptische Volk, das ebenso wenig wie die asiatische Erneuerung des Orientalismus, der Islam, in der Philos. d. R. vorkommt. Alle diese „Einzelmomente“ werden so exact, als es die Hegelsche Verkleidung der Psychologie in Logik zulässt, in den Vorlesungen auseinander gehalten, der ganze Inhalt der Geschichte wird dadurch vertieft und seinem Zwecke angenähert, nämlich der möglichst vollständigen Einordnung der Thatsachen in die Kategorien des Systems. Es wäre eine grobe Unterlassungssünde gewesen, wenn ich mich mit jener dürren Skizze

der Philos. d. R. begnügt und die Ausführungen der andern Schriften, durch die jene Skizze überhaupt erst verständlich wird, bei Seite gelassen hätte.

In seine Erörterung über den Begriff der Geschichte hat Prof. Tönnies eine Episode über die Phänomenologie eingeschoben, in der er meine Angaben über die darin angenommenen Entwickelungsstufen des Geistes berichtigen zu müssen glaubt. Ich habe ihrer vier angegeben, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, Geist, und ihren Inhalt nach den von mir angeführten Stellen mitgetheilt. Prof. Tönnies will nur drei gefunden haben: A. Bewusstsein, B. Selbstbewusstsein, C: AA, Vernunft, BB der Geist, CC die Religion, DD das absolute Wissen. Diese Einteilung steht allerdings in der vorgedruckten Inhaltsangabe. Wenn aber Prof. Tönnies sich die Mühe genommen hätte, die in meiner Schrift angeführten Stellen, besonders S. 512, nachzulesen, so hätte er gefunden, dass die wirkliche Darstellung sich an das Schema der Ueberschriften nicht hält, sondern nur bis zur Beendigung des Kapitels vom Geiste geradlinig fortschreitet, dann S. 509 zurückgeht und denselben Inhalt wiederholt, nur in einer andern Betrachtungsweise. Nachdem bisher die Entwickelung des Absoluten im unmittelbaren Leben, im sittlichen und socialen, dargestellt worden ist, sagt Hegel auf der in meiner Schrift (S. 67) citierten S. 509: „In den bisherigen Gestaltungen, die sich im allgemeinen als Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist unterscheiden, ist zwar auch die Religion als Bewusstsein des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen, allein vom Standpunkte des Bewusstseins aus, das sich des absoluten Wesens bewusst ist; nicht aber ist das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewusstsein des Geistes in jenen Formen erschienen.“ Es folgen nun des weiteren, wie hieraus sich notwendig ergibt, dieselben Stufen der Entwickelung, dargestellt im Selbstbewusstsein, wofür sonst von Hegel Vorstellung, die im Gegensatz zum Begriff der Religion eigenthümlich ist, gesetzt wird: also Religion des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, der Vernunft (vergl. S. 67/68 meiner Schrift). Die Religion des Geistes fehlt hier wie ich S. 71 meiner Schrift nachgewiesen habe. Denn S. 597 be-

ginnt, statt die Betrachtung der Religion fortzusetzen, eine neue Darstellung des bisherigen Inhalts, nämlich nicht in der religiösen Vorstellung, sondern im Begriffe, in dem allein der Geist sich offenbaren kann und zwar als philosophischer Geist oder als Philosophie. S. 602 der Phänomenologie ist dies ganz deutlich in dem Gegensatze des Vorstellens und des begreifenden Wissens ausgesprochen. Wir haben also als wirkliche Momente nur die 4 von mir angenommenen, aber in verschiedener Erscheinungsart, alle 4 im unmittelbaren Leben, die ersten 3 daneben noch in der religiösen Vorstellung, das letzte noch in der Form des Begriffes. Wenn diese 4 Momente nicht als wesentlicher Inhalt der Entwickelung Hegel vorschwebten, wie wäre dann eine Stelle möglich, wie die aus der von mir angeführten S. 512: „Das letztere (das Dasein des Geistes) besteht in dem Ganzen des Geistes, insofern seine Momente als auseinander tretend und jedes für sich sich darstellt (sic). Die Momente aber sind das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein, die Vernunft und der Geist.“ Wie wäre es ferner möglich, wenn er diese 4 Momente nicht als die wesentlichen Unterschiede festhielte, dass er sie in seiner Geschichte der Philosophie zu Grunde legte, wie er nicht eingestandener Massen, aber thatsächlich gethan hat? (Vergl. S. 109—111 meiner Schrift.) Wenn in der Encyklopädie, auch der Geschichtsphilosophie, überhaupt den übrigen Werken Hegel's diese Vierteilung verschmäht ist, so beweist dies nichts weiter, als dass eben zwischen der Phänomenologie, von der Prof. Tönnies selbst sagt, dass sie ausserhalb des Systems steht, und andern Werken Hegel's hierin ebenso ein Widerspruch obwaltet, wie in sonstigen Lehren, z. B. in der von der Religion des Geistes, die in der Phänomenologie ganz fehlt. Die Berichtigung also, die Prof. Tönnies zu geben glaubt, kann ich nicht anerkennen.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

III.

Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie

von

Prof. Dr. Heinrich von Struve in Warschau.

Die letztere Bemerkung dient dem Verf. als Uebergang zur Darstellung der polnischen Philosophie mit dem Mesianismus Hoene-Wroński's an der Spitze. Mit diesem, sowie mit den Philosophen Trentowski, Libelt, Kremer und Cieszkowski trete eine neue, reifere Gedankenrichtung an den Tag; eine Richtung, die dem vollen Mannesalter entsprechend, nicht mehr in der blossen Gegenwart lebt, auch sich nicht bloss mit der individuellen Zukunft des Einzelmenschen beschäftigt, sondern die Zukunft der gesammten Menschheit ins Auge fasst und die Gaben des Verstandes mit aller Energie dazu benützt, diese Zukunft so vollkommen als möglich im Geiste des Christenthums praktisch und lebensvoll zu gestalten. Der Verf. schliesst sich natürlich selber dieser Richtung an.

Ohne hier auf eine Kritik dieser ganzen Auffassung der Geschichte der Philosophie näher einzugehen, verweisen wir kurz darauf, was wir vorhin über die ähnliche Auffassung Libelt's sagten (Anm. 7), und fügen nur noch bei, dass Tyszyński in seiner Darstellung nicht eigentlich historischen Motiven folgt und daher auch nicht auf selbstständige Erforschung der Anschauungen der von ihm erwähnten Denker ausgeht, sondern nur ihre allgemeinen Prinzipien kritisirt, um seinen eigenen philosophischen Standpunkt zu erläutern.

Neben Tyszyński's Werk sind kaum noch einige Arbeiten

zu erwähnen, die sich auf die Geschichte der Philosophie als Ganzes beziehen. Ein Geistlicher, der sich Adalbert aus Medyka (einem Dorfe in Galizien) nennt, gab 1864 einen Ueberblick über den Entwickelungsgang der philosophischen Erkenntniss heraus[76]), von dem nur zu sagen ist, dass er in den flüchtigsten Zügen die „heidnische" und „christliche" Philosophie in ihren hervorragendsten Vertretern zur Darstellung bringt, dabei aber sehr oft der subjectiven und tendenziösen Beurtheilung ihrer Anschauungen freien Lauf lässt.

Unvergleichlich grösseren Werth haben die populären Vorlesungen des Grafen Adalbert Dzieduszycki über die Erste Philosophie, die einen Ueberblick der gesammten Geschichte der Philosophie, jedoch nur in allgemeinen Grundzügen enthalten[77]). Einen ähnlichen noch viel kürzer gefassten Ueberblick enthält H. Struve's Artikel Philosophie in der polnischen pädagogischen Encyklopädie[78]). Hier sei auch die unter Struve's Redaction erscheinende Philosophische Bibliothek erwähnt, die sich auf die Uebersetzung klassischer Werke der Philosophie nebst orientirenden Einleitungen aus dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zur Aufgabe gemacht hat[79]).

Die erste selbstständige, aus Quellen geschöpfte und kritische Bearbeitung der gesammten Geschichte der Philosophie hat in der polnischen Literatur vor einigen Jahren der obenerwähnte (Anm. 35) Professor an der Krakauer Universität M. Straszewski in Angriff genommen. Jedoch sind bis jetzt leider nur die ersten

---

[76]) Ks. Wojciech z Medyki, Pogląd na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej od pierwocia do czasów nasych. Przemyśl. 1864.

[77]) Wojciech Dzieduszycki, Wykłady o pierwszej filozofii, jako rys dziejów filozofii. Warszawa. 1880.

[78]) H. Struve, art. Filozofia, Encyklopedya wychowawcza. T. IV. Warszawa. 1886, pag. 140—192.

[79]) Bisher sind in der Philosophischen Bibliothek folgende Uebersetzungen mit historischen Einleitungen erschienen: Platon's Apologie des Sokrates von A. Maszewski (1885), Platon's Philebus von Br. Kąsinowski (1888), Descartes' Meditationes von I. K. Dworzaczek (1885), Spinoza's Ethik von A. Paskal (1888), Berkeley's Treatise on the principles of human knowledge von F. Jezierski (1890), Condillac's Traité des sensations von A. Lange (1887).

fünf Hefte seines Werkes erschienen, welche die Einleitung und die Philosophie der Inder und Chinesen umfasst[80]). In der Einleitung sucht der Verfasser zu beweisen, dass die Philosophie in vollem Sinne des Wortes durchaus nicht allein den abendländischen und speziell den europäischen Völkern eigen sei, sondern sich auch in Asien selbstständig ausgebildet habe, entsprechend der geistigen Kultur der morgenländischen Völker. Demgemäss unterscheidet Straszewski in der gesammten Entwickelung der Menschheit drei civilisatorische Typen, die sich auch auf dem Gebiete der Philosophie in eigenartiger Weise kundthun, und zwar als indische, chinesische und europäische Philosophie. An jeden von diesen selbstständigen Stämmen philosophischer Bestrebungen schliessen sich weniger selbstständige Zweige und Verästelungen an, die aus dem einen oder dem anderen dieser Stämme herauswachsen, aber keine volle Lebensentwickelung darstellen, sondern einen mehr fragmentarischen Charakter haben. So die Philosophie der westasiatischen Völker, die unter dem Einflusse der indischen steht, ferner die arabische und jüdische Philosophie des Mittelalters, die der europäischen entkeimen.

An die Spitze des gesammten Entwickelungsganges der Philosophie stellt der Verf. die indische Philosophie, nicht weil sie die älteste ist, sondern weil sie auf gewisse Phasen der chinesischen und europäischen einen Einfluss ausübte. Ausserdem will der Verf. jeden der erwähnten drei Typen der Philosophie als ein selbstständiges historisches Ganzes behandelt haben und stellt demnach in dem herausgegebenen Theile seines Werkes die indische und chinesische Philosophie von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart dar.

Die Darstellung der Philosophie in Indien[81]) beginnt mit

---

[80]) M. Straszewski, Dzieje filozofii w zarysie. Pięć zeszytów, pag. 1—320. Kraków. 1887—1890. In gedrängter Form legte Straszewski seine Auffassung der indischen und chinesischen Philosophie in einem deutschen Vortrage dar, den er auf dem Congresse der Orientalisten 1887 in Wien gehalten hat: Ueber die Entwickelung der philosophischen Ideen bei den Indern und Chinesen.

[81]) Straszewski, l. c. pag. 79—211.

einem Ueberblick der Quellen zur Kenntniss derselben von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart. Darauf schildert der Verf. die Lebensverhältnisse der alten Inder und ihre religiösen Anschauungen, aus denen sich schon in den Hymnen der Rigweda die ersten Anfänge der philosophischen Speculation entwickeln, die dann durch die Priester weiter ausgebildet wurden, wie dies der Begriff des âtman (Selbstbewusstsein, Geist) beweise. Ferner folgt eine eingehende Darlegung der Systeme des Kapila (Samkhya), Gotama (Nyaya), Kanada (Waiseshika), Tscharwaka (Lokajatas, indischer Materialismus), wobei den Kategorienlehren Gotama's und Kanada's dieselbe Bedeutung im Entwickelungsgange der indischen Philosophie beigelegt wird, welche die Kategorienlehre des Aristoteles für die griechische Philosophie hatte. Im weiteren Verlaufe seiner Darstellung widmet der Verf. einen besonderen Abschnitt den Reformbestrebungen Budha's und Mahawira's, sowie den philosophischen Prinzipien derselben, welche in der Lehre Budha's vom Weltleiden und von der Nirwana als dem Zustande absoluter Gleichgiltigkeit und Ruhe ihren Höhepunkt erreiche. Daran schliesst sich ferner ein Ueberblick der eklektischen Systeme Patandschali's (Joga) und der unter dem Namen Bhagawat-gita bekannten Dichtung, die in Bezug auf ihre Form nach des Verf.'s Meinung werth sei, den Dialogen Platon's zur Seite gestellt zu werden. Endlich folgt als Abschluss eine Darstellung des brahmanischen Vedantismus, der in den beiden Büchern der Mimansa von Djajmini und Wyasa entsprechenden Ausdruck findet und auf der Lehre von der Emanation der Welt aus Brahma und der Rückkehr derselben zu ihm basirt. Diese Lehre der Vedanta bildet die Grundlage der philosophischen Entwickelung der Inder bis auf die neueste Zeit, und der Verf. zeigt, welchen Modificationen sie unterworfen war bis auf unsere Tage, da Keszub (geb. 1838) diese Lehre mit den Prinzipien des deutschen Idealismus verschmolz und eine neue mystisch-rationalistische Religion begründete, die zu den bekannten neuesten Erscheinungen der indischen Theosophie und Geisterbeschwörung führte.

Indem der Verf. darauf zur Philosophie in China über-

geht[82]), führt er zuerst ebenfalls in eingehender Weise die Quellen unserer Kenntniss derselben an, spricht darauf von den Lebensverhältnissen der Chinesen, über ihre Sprache und Schrift, ihre religiösen Anschauungen und über die ersten Anfänge ihrer philosophischen Speculation, die in den klassischen Büchern der King zum Ausdruck komme, woran sich eine Charakteristik der Lehren Lao-tse's, des Apostels des Schamanismus und der Tao-Lehre, sowie Kong-fu-the's, des praktischen Weisen, des Sokrates der Chniesen, schliesst. Unter ihren Nachfolgern erwähnt der Verf. zuerst den Vertreter des Materialismus und Egoismus Jang-tschu, dann den Verfechter socialistischer und communistischer Ideen auf staatlicher Grundlage Mih-tih (Mitius), ferner den Pantheisten und Magiker Li-tse (Litius), den Mystiker Tschwang-tse und schliesslich den Vollender der Lehre des Konfutius Meng-tse (Mentius). Diesen folgt eine Reihe von Eklektikern und Kommentatoren von untergeordneter Bedeutung, bis im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung der Budhismus sich in China verbreitete und eine Neubelebung der Religion und Philosophie verursachte. Dies zeige sich besonders im 10. und 12. Jahrhundert in den Anschauungen des Tscheu-tsi, der in seinen aphoristischen Sätzen den traditionellen chinesischen Dualismus zu überwinden suche. In seinem Geiste wirken die Brüder Tscheng, während Tschang-tsi mehr zum Budhismus hinneige. Zu den grössten chinesischen Denkern jedoch nach Konfutius rechnet der Verf. Tschu-hi, der 1200 nach Ch. starb, von dem aber doch berichtet wird, dass er eine systematische und vollständige Darlegung seiner Lehre nicht geschrieben habe. Sein Grundgedanke ist, dass die drei Hauptreligionen, der Konfutianismus, Taoismus und Budhismus nur drei Variationen einer und derselben Wahrheit seien und dass der Geist, der die Welt belebt, von den Vorfahren auf ihre Nachkommen übergehe. In der Lehre Tschu-hi's sieht der Verf. eine synthetische Zusammenfassung aller derjenigen geistigen Elemente, die die chinesische Civilisation charakterisiren. Bis heute mache sich der Ein-

---

[82]) Straszewski, l. c. pag. 213—320.

fluss dieser Lehre in China geltend; sie sei die Grundlage der sogenannten „Religion der Gelehrten", mit allem ihrem Occultismus und ihrer Astrologie. Der Verf. zählt schliesslich noch eine Reihe von solchen „Gelehrten" bis zur neuesten Zeit auf, die sei es die Lehre Tschu-hi's weiter ausbilden, sei es wieder auf Konfutius zurückgehen, — immer aber in demselben Gedankenkreise bleibend.

Durch die angedeutete, bis auf die Gegenwart fortgeführte Behandlung der Geschichte der indischen und chinesischen „Philosophie" sucht der Verf. ihre bisherige Aufnahme in die Darstellung der allgemeinen Geschichte der Philosophie, — wie dies in neuester Zeit in den Handbüchern von Stöckl, Haffner, Laforet, Fouillée und Anderer geschieht, zu vervollständigen und den prinzipiellen Parallelismus jener drei Grundtypen auch historisch durchzuführen.

Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, — da ja unsere gegenwärtige Abhandlung überhaupt einen mehr referirenden als kritischen Charakter hat, — wollen wir dennoch hervorheben, dass Straszewski seine Darstellung zwar aus den besten und neuesten Quellen schöpft und auch den rein dogmatisch-religiösen und praktischen Lehren der Inder und Chinesen ein philosophisches Interesse abzugewinnen versteht, dies aber nicht genügend ist, um diese Lehren als selbstständige Momente in die Geschichte der Philosophie aufzunehmen. Geschieht dies, so ist die Absonderung der Geschichte der Philosophie von der Geschichte der Religion und Theologie, sowie von der Geschichte des sittlichen Lebens überhaupt nicht mehr thunlich und wir müssten dann consequenter Weise in die Geschichte der Philosophie ebenfalls alle religiösen und theologischen Glaubenslehren und Anschauungen der europäischen Völker aufnehmen. Was dann aus der Geschichte der Philosophie würde, ist leicht vorauszusehen. Daher ist wohl diejenige Anschauung weit mehr begründet, die unter anderen sich in Ueberweg's Handbuch geltend macht, und die darauf beruht, dass die Lehren der orientalischen Völker nur als Hilfsmaterial zur eigentlichen Geschichte der Philosophie betrachtet und daher nur insoweit berücksichtigt werden, als sie einen Einfluss auf die

Philosophie als eigenthümlicher Erscheinung des geistigen Lebens im Unterschiede vom religiösen Glauben und theologischen Lehren ausübten. Uebrigens lässt sich ein endgiltiges Urtheil über die vom Verf. beabsichtigte Ausdehnung des Begriffs der Geschichte der Philosophie nicht fällen, bis sein Werk nicht auch den immerhin wichtigsten und reichsten Theil derselben, nämlich die Geschichte unserer abendländischen Philosophie in analoger Weise zur Darstellung gebracht hat.

Zur Completirung der Arbeiten, die die gesammte Geschichte der Philosophie umfassen, sei hier nur noch erwähnt, dass ausser dem Handbuche Schwegler's, von dem schon die Rede war (Anm. 9), der erste Band der Lewes'schen Geschichte der Philosophie in polnischer Uebersetzung erschienen ist[83]). Ebenso ist schon früher Lange's Geschichte des Materialismus übersetzt worden[84]).

2. Die Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften.

Die Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften ist in polnischer Sprache nur sporadisch bearbeitet worden. J. E. Jankowski und H. Struve verbanden 1822 und 1870 eine gedrängte Geschichte der Logik mit ihren Darlegungen derselben[85]).

Einen hervorragenden Beitrag zur Geschichte der Logik bilden die Abhandlungen von W. Lutosławski über die Logik Platon's. In der Ueberzeugung, dass man bisher Platon's Bedeutung auf dem Gebiete der Logik nicht gehörig gewürdigt habe, beabsichtigt der Verf. ein Werk über Platon's Logik zu schreiben und veröffentlichte bisher zwei einleitende Abhandlungen zu demselben: I. Ueber die Tradition des platonischen Textes, 1891, II. Die bisherigen Ansichten über Platon's

[83]) Lewes, Historya filozofii od Talesa do Comte'a. Wolny przekład A. Dygasińskiego. Warszawa. T. I. 1885.

[84]) F. A. Lange, Historya filozofii materyalistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości. Przekład polski T. I przez A. Świętochowskiego, T. II przez F. Jezierskiego. Warszawa. 1881.

[85]) J. Em. Jankowski, l. c. (Anm. 3) pag. 151—172. — H. Struve l. c. (Anm. 11), pag. 26—132.

Logik und die Aufgaben der weiteren Forschungen über diesen Gegenstand, 1892[86]). Beide Abhandlungen zeichnen sich durch grosse Gründlichkeit in Berücksichtigung des ausgedehnten literarischen Materials aus, sowie durch kritische Schärfe und Selbstständigkeit des Urtheils. In der ersten Abhandlung gibt der Verf. vor allem eine Reihe einleitender Bemerkungen über die Bedeutung der Geschichte der Logik und speciell der logischen Anschauungen Platon's, sowie über Zweck und Ziel seiner Untersuchungen, die neben dem historischen, auch ein sachliches Interesse haben, nämlich dies, die logischen Fragen der Gegenwart durch den Hinweis auf Platon zu klären. Da nun der Verf. seine Aufgabe nach streng wissenschaftlicher Methode lösen will, so beginnt er mit einem kritischen Ueberblick der auf uns gekommenen Handschriften, die den Text platonischer Werke enthalten, wobei er die Untersuchungen von Schanz besonders berücksichtigt, geht dann auf die Quellen dieser Handschriften näher ein und gelangt zum Resultate, dass wahrscheinlich eine von den beiden, heute vorhandenen ältesten Handschriften, der Codex Clarkianus oder der Parisinus A von denjenigen Exemplaren der Werke Platon's abstamme, welche noch bis zum sechsten Jahrhunderte in der Akademie benutzt wurden. Eine ebenso eingehende Untersuchung bietet der Verf. ferner in Bezug auf die Ausgaben, Uebersetzungen und Kommentare der Werke Platon's. Die kritische Ausgabe von M. Schanz erkennt er als diejenige an, die sich an den ursprünglichen Text am nächsten anschliesse. In der zweiten der oben erwähnten Abhandlungen gibt Lutosławski einen gedrängten, aber, allem Anscheine nach zugleich erschöpfenden Ueberblick über alle bisherigen Ansichten in Bezug auf die Logik Platon's. Er beginnt mit dem Streite, der im 15. Jahrhunderte zwischen Plethon (Gemistos), einem Verehrer Platon's und Gennadios, einem Aristoteliker, sowie zwischen Bessarion, einem Schüler Plethon's, und Georg

[86]) W. Lutosławski, O logice Platona. Cz. I. O tradycyi tekstu Platona. Kraków. 1891. Cz. II. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem. Warszawa. 1892.

von Trapezunt über das Verhältniss Platon's zu Aristoteles und speciell über die Bedeutung des Ersteren für die Logik des Letzteren ausbrach. Darauf verfolgt er diese Controverse während des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Im letzteren hebt der Verf. ganz besonders das Verdienst Tennemann's hervor, der in seinem System der platonischen Philosophie, 1792—1795 die Logik Platon's eingehend behandelte. Beim Ueberblick der Literatur des 19. Jahrhunderts bekämpft der Verf. zuerst die Ansicht Herbart's, wonach in den Werken Platon's weder eine Logik noch eine Psychologie zu suchen sei. Darauf charakterisirt er die zahlreichen Arbeiten, die in neuerer und neuester Zeit sowohl die Logik Platon's im Ganzen, als auch einzelne seiner logischen Lehren behandeln. Hiebei hebt der Verf. besonders die Leistungen von Van Heusde, L. Dissen, W. Kiesel, K. Prantl, Fr. Michelis, E. Chaignet, H. Siebeck, Fr. Lukas und A. Biach hervor, während das Werk D. Peiper's: Die Erkenntnisstheorie Platon's, 1874, als unzureichend bezeichnet wird, da es eigentlich nur einen Commentar zum Theätet enthalte. In den Schlussbemerkungen über die Aufgaben der weiteren Forschung, die Logik Platon's betreffend, setzt sich der Verf. unter anderem mit der Ansicht Zeller's auseinander, dass die Logik Platon's sich nur auf die Theorie der Bildung und Eintheilung der Begriffe beschränke, dass wir daher bei ihm „ein ausgeführtes logisches System“ nicht finden und nicht berechtigt seien, „diese Lücke durch Folgerungen aus seinem eigenen Verfahren oder durch Verknüpfung einzelner beiläufiger Aeusserungen zu ergänzen.“ Dieser Ansicht gegenüber vertheidigt Lutosławski das Recht des Darstellers, den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft zu berücksichtigen und von diesem aus, das historisch gegebene Material entsprechend zu verarbeiten und dementsprechend systematisch zu ordnen. Von diesem Standpunkte aus will er auch die in verschiedenen Werken Platon's ausgesprochenen logischen Anschauungen zusammenfassen und zur Aufklärung der betreffenden Controversen der Gegenwart verwerthen. — Die dritte, zum Drucke vorbereitete Abhandlung des Verf.'s soll „die Aechtheit und Chronologie der Werke Platon's im Zusammenhange

mit den, in ihnen enthaltenden logischen Themen“ zum Gegenstande haben.

Einen Beitrag zur Geschichte der Psychologie bilden die Abhandlungen, die F. Dworzaczek 1854 über den Begriff des Lebens bei den Alten schrieb[87]).

Einen Abriss der Geschichte der Moralsysteme verfasste J. K. Szaniawski schon am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts[88]); während Graf Dzieduszycki in einer ausführlichen Arbeit über Tugend und Laster 1879 eine historische Entwickelung des Begriffs der Tugend im Alterthum bietet. Als Fortsetzung dieser historischen Studien zur Ethik sind die Abhandlungen desselben Verf.'s: Die Kirche des Mittelalters, Die Ehre des Mittelalters und Die Moralisten des 17. Jahrhunderts zu betrachten[89]).

Am eingehendsten wurde in der polnischen Literatur die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie bearbeitet. Hierher gehören aus früherer Zeit zwei Schriften von F. Słotwiński aus den Jahren 1812 und 1825[90]). In den letzten Jahrzehnten ist eine grosse Regsamkeit auf diesem Gebiete zu verzeichnen. W. Daisenberg veröffentlichte 1872 den ersten Band einer Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie[91]),

87) Ferd. Dworzaczek, O pojęciu życia przez starożytnych filozofów. Warszawa. 1854. O życiu rozprawa. Dalszyciąg szkoły aleksandryjskiej. Warszawa. 1855.

88) J. K. Szaniawski, O znamienitych systemach moralnych starożytności. Warszawa. 1803. System chrystyanizmu. Warszawa. 1804. Rzut oka na dzieje filozofii od czasu jej upadku u Greków i Rzymian aż do epoki odrodzenia (przejście do wykładu nowoczesnych systemów moralnych). Warszawa. 1804.

89) W. hr. Dzieduszycki, Cnota i występek. Rzecz o rozwoju wyobrażeń o cnocie. Biblioteka Warsz. 1879, 1880. Kościół średniowieczny. Bibl. Warsz. 1880. T. II, 181 sq. O honorze średniowiecznym. Bibl. Warsz. 1880. T. III, 1 sq. Moraliści 17 wieku. Bibl. Warsz. 1882. T. IV, 161 sq.

90) F. Słotwiński, O historyi prawa natury i systematach różnych jego pisarzów. Kraków. 1812. O początkach i postępach w nauce prawa natury. Kraków. 1825.

91) W. Daisenberg, Dzieje filozofii prawa i państwa. T. I. Kraków. 1872—1875.

der aber trotz seines grossen Umfanges (720 Seiten) nur die einleitenden Fragen behandelt: I. Wie ist die Philosophie bisher begriffen worden? und II. Wie begreift man sie gegenwärtig? Dabei gibt dem Verf. die Kritik der Hegel'schen Philosophie Anlass, auf den Scholasticismus und Humanismus, auf Bacon, Cartesius, Hobbes, Locke, Hume etc. etc. zurückzugehen, ohne diese einleitende, ziemlich chaotische Kritik zum Abschlusse zu bringen. In besserem Lichte stellt sich das Buch: Philosophie der Rechtsgeschichte oder Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und der Entwickelung der Idee des Rechts, 1874 von J. Niemirycz dar[92]). Der erste bisher erschienene Band dieses Werkes enthält nach einleitenden Bemerkungen zuerst eine kurzgefasste Geschichte der Rechtsphilosophie mit den Griechen beginnend bis zur neuesten Zeit. Daran schliesst sich eine Geschichte der Gesetzgebung an, die jedoch in diesem Bande nur die erste orientalische Epoche, nämlich die Gesetzgebung der Assyrier, Babylonier, Egypter, Inder, Perser, Juden, Chinesen und Türken, sowie die zweite und dritte Epoche, nämlich die Gesetzgebung der Griechen und Römer umfasst. Das Werk gehört seinem Inhalte nach, wie das erwähnte Tyszyński's (Anm. 75), mehr in das Gebiet der Philosophie der Geschichte als in das der Geschichte der Philosophie, mit dem Unterschiede, dass Niemirycz den Kulturstand eines Volkes vornehmlich nach seiner Idee des Rechts beurtheilt, während Tyszyński das gesammte geistige Leben und besonders die praktisch-sittlichen Bestrebungen berücksichtigt.

Die Unzulänglichkeit der obigen Werke, die durchaus nicht das boten, was ihr Titel versprach, veranlasste den Professor an der Universität zu Lemberg G. Roszkowski die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie von Ferd. Walter in polnischer Uebersetzung herauszugeben[93]). Hier seien auch einige bemerkenswerthe monographische Arbeiten zur Geschichte der Rechts- und

---

92) Jul. Niemirycz, Filozofia historyi prawa czyli historya zawiązku, postępu i rozwoju idei prawa. T. I. Warszawa. 1874.

93) F. Walter, Historya filozofii prawa i państwa. Przekład G. Roszkowskiego. Warszawa. 1879.

Staatsphilosophie erwähnt. Eine ebenso tüchtige als interessante Abhandlung aus diesem Gebiete veröffentlichte W. Lutosławski (vergl. Anm. 86) unter der Aufschrift: Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli. Da diese Arbeit jedoch in deutscher Sprache erschienen ist (Breslau, 1888) und erst darauf ihr Hauptinhalt vom Verf. polnisch wiedergegeben wurde[94]), so ist sie für die gelehrte Welt direct zugänglich und wir haben keine Veranlassung sie hier besonders zu analysiren. Die sociologischen Anschauungen Platon's sowie die mit ihnen in Zusammenhang stehenden komunistischen Utopien von Thom. Morus und Campanella stellte B. Limanowski dar[95]). Das Leben, die Schriften und die Staatsphilosophie von Hugo Grotius behandeln Fr. Kasparek und E. Lipnicki[96]). Zur Rechtsphilosophie Kants veröffentlichten W. Załęski und Edm. Krzymuski besondere Arbeiten[97]). Der Erstere weist die allgemeine Bedeutung der kritischen Philosophie für die Rechtswissenschaft nach, während Krzymuski, gegenwärtig Professor in Krakau, die Strafrechtstheorie Kants gründlich untersucht. Der Verf. theilt prinzipiell den ethischen Stanpunkt Kants, macht ihm aber den Vorwurf, dass er in seinem System des Strafrechts sein richtiges Prinzip im Einzelnen irrig durchführe. Ueber Savigny als Rechtsphilosophen gab G. Roszkowski (vergl. Anm. 93) 1871 eine kritisch gehaltene Schrift heraus[98]). Die Staatsphilosophie von Ahrens

---

94) W. Lutosławski, Początki teoryi rewolucyj państwowych. Rozwój państw nowożytnych wobec teoryi Arystotelesa. Biblioteka Warszawska. 1888. T. IV, 161 sq., 345 sq.

95) Bol. Limanowski, Plato i jego rzeczpospolita. Nadziś. Pismo zbiorowe. Kraków. 1872. T. II, 87 sq. T. III, 212 sq. — Dwaj znakomici komuniści Tomasz Morus i Tomasz Campanella. Lwów. 1874.

96) Fr. Kasparek, Pogląd na życie i pisma H. Grocyusza. Kraków. 1873. — Eug. Lipnicki, Optymizm a teorye państwowe. I. Hugo Grocyusz. Bibl. Warsz. 1888. T. I, 33 sq., 228 sq.

97) W. Załęski, O filozofii krytycznej Kanta w zastosowaniu do nauki prawa. Lwów. 1875. — Edm. Krzymuski, Teorya karna Kanta. Kraków. 1883.

98) G. Roszkowski, Pogląd na naukę Fr. K. Savigny ze stanowiska filozofii prawa. Kraków. 1871.

ist dagegen in einer tüchtigen von Edm. Krzymuski verfassten und von der Universität zu Warschau 1875 gekrönten Preisschrift behandelt worden[99]). Ueber die Sociologie August Comte's gab B. Limanowski eine flüchtige Schrift heraus[100]).

Neben dem Erwähnten ist zur Geschichte der einzelnen philosophischen Wissenschaften nichts weiter hervorzuheben, da eine vollständige Bibliographie aller einschlägigen Arbeiten, ohne Rücksicht auf ihren Werth, nicht unsere Aufgabe sein kann.

3. Die Geschichte einzelner Theile und Epochen der Geschichte der Philosophie.

a. Orientalische Philosophie.

Wenn wir nun zur Literatur einzelner Theile und Epochen der Geschichte der Philosophie übergehen, so haben wir vor allem die von W. Miłkowski 1873 besorgte Uebersetzung der Geschichte der alten Philosophie von Laforet zu erwähnen. Der erste in polnischer Sprache herausgegebene Band derselben umfasst hauptsächlich die Philosophie der Chinesen und Inder, die griechische nur bis einschliesslich Platon[101]). Bei Berücksichtigung selbstständiger Arbeiten, einzelne Momente der alten Philosophie betreffend, müssen wir wieder auf Prof. Straszewski zurückkommen. Seine oben erwähnte allgemeine Geschichte der Philosophie behandelt, wie wir sahen, in dem bisher herausgegebenen Theile ebenfalls nur die Geschichte der chinesischen und indischen Philosophie (Anm. 80). Speziell auf die indische Philosophie bezieht sich eine gründliche, aus den besten Quellen geschöpfte Studie Straszewski's über die Anfänge und die Entwickelung des Pessimismus in Indien, welche er, von einer lateinischen Vorrede begleitet, der Universität zu Edinburg aus Anlass ihres dreihundertjährigen Jubiläums 1884

---

99) Edm. Krzymuski, Teorya państwowa Ahrensa. Warszawa. 1876.

100) Bol. Limanowski, Socyologia Augusta Comte'a. Lwów. 1875.

101) Laforet, Dzieje filozofii starożytnej, przełożył Wł. Miłkowski. T. I. Kraków. 1873.

widmete[102]). Was vor diesen Arbeiten Straszewski's in der polnischen Literatur über die philosophischen Bestrebungen des Orients in allgemeinen Geschichtswerken oder in flüchtigen Aufsätzen geschrieben wurde, verdient nicht besonders erwähnt zu werden. Die letztgenannte Abhandlung Straszewski's ist eine Vorarbeit zu seiner allgemeinen Geschichte der Philosophie, in welche er auch den Hauptinhalt dieser Abhandlung aufgenommen hat. Hier bietet er nur eine ausführlichere Darlegung der pessimistischen Lehren sowohl bei den Bramahnen als bei den Budhisten. Abgesehen von dieser quellenmässigen Darstellung des indischen Pessimismus finden wir in der Einleitung und im Epiloge zu dieser Abhandlung recht interessante Bemerkungen über die Bedeutung des indischen Pessimismus für die europäische Philosophie, sowie über die Entwickelung des Pessimismus überhaupt bis auf die letzte Zeit. Der Verf. vergleicht den Einfluss der ältesten indischen Weltanschauung auf die Völker Europas zu unserer Zeit mit dem Einflusse, den die Werke griechischer Denker und Dichter im Zeitraume der Rennaissence ausübten. Die Verbreitung pessimistischer Anschauungen in Europa führt Straszewski zum grössten Theile zurück auf unsere Kenntniss der indischen Philosophie und Religion. Und obwohl der Pessimismus sich als Resultat des Entwickelungsganges der europäischen Philosophie und Wissenschaft darzustellen suche, und auch in der That im deutschen Mysticismus und in der philosophischen Ausbildung desselben, als transcendentalem Idealismus, der die reale Welt zu einem Scheindasein herabdrückt, entsprechende Anknüpfungen finde, — so sei doch ein rechtes Verständniss der pessimistischen Weltanschauung nur möglich auf Grund der Erforschung ihrer Entwickelung in ihrem Mutterlande, in Indien, von wo sie zu uns als fertiges Geisteserzeugniss herübergekommen ist. Was dagegen die Anknüpfungen anlangt, die der indische Pessimismus in der abendländischen Philosophie vorfand, so zeigt der Verf., dass sich wohl schon pessimistische Elemente in den Lehren der Eleaten,

[102]) M. Straszewski, Początek i rozwój pesymizmu w Indyach. Kraków. 1881.

Platon's und des Christenthums vorfinden, dass aber alle diese Lehren den Pessimismus auf die diesseitige, sinnliche Welt einschränken und derselben eine vollkommnere ideale Welt entgegenstellen, welche ganz optimistisch aufgefasst wird. Erst die Zurückführung des wahren Seins auf das Ich und besonders die Ueberzeugung, dass die Contemplation und die subjective Speculation den einzigen Weg zur Wahrheit weisen, d. h. erst die Anschauungen des deutschen Mysticismus und des transcendentalen Idealismus, — haben dem indischen Pessimismus in der europäischen Philosophie Bahn gebrochen. Denn mit dem Augenblicke, da der wahre Werth des Daseins nicht in der thatkräftigen Wirksamkeit in der Aussenwelt, sondern in der Vertiefung des Geistes in sich selber gesucht werde, verflüchtige sich das ideelle Sein in Nichts und mache einem nebelhaften Gebilde Platz, das den Geist nicht befriedigen kann und daher auch schliesslich als etwas Zweck- und Erfolgloses zum Bewusstsein komme. So sei der Pessimismus in Indien entstanden und so habe er in dem deutschen Idealismus einen Anknüpfungspunkt zur weiteren philosophischen Ausbildung durch Schopenhauer, Ed. v. Hartmann etc. gefunden. Ein näherer Vergleich der pessimistischen Lehren in Indien und Deutschland führt jedoch den Verf. zur Ueberzeugung, dass den ersteren der Vorrang der Consequenz und Klarheit zuerkannt werden müsse. Die indischen Pessimisten berücksichtigen ausschliesslich die Thatsachen des empirischen Ich, wie es im Einzelmenschen hervortritt. Erlösung von dem Uebel und den Leiden des individuellen Daseins ist ihr letzter Zweck, den sie durch absolute Apathie und Gleichgiltigkeit gegen das Leben zu erreichen hoffen. Der deutsche Pessimismus dagegen und besonders der Ed. v. Hartmanns habe vor allem das Absolute im Auge, überträge auf dasselbe in anthromorphischer Weise die Leiden des empirischen Einzelbewusstsein und verlange nun, dass dies Einzelbewusstsein durch sein gutwilliges Leiden und durch seine ethische Entwickelung das Absolute erlöse. Infolge dessen verfalle der deutsche Pessimismus in jenen unlösbaren Widerspruch, wonach das Einzelbewusstsein alle seine reellen Bestrebungen als illusorisch betrachten soll, um die grösste Illusion, dem Absoluten Friede

und Ruhe verschaffen zu können, zu realisiren. Das Einzelbewusstsein soll sich abmühen, streben, vervollkommnen, also leben, um durch sein Leben das allgemeine Leben zu Grabe zu tragen. Diesen Widerspruch kenne der indische Pessimismus nicht. Er bleibe einfach im Bereiche des Einzelbewusstseins und lasse dieses sich nur um seiner eigenen Seelenruhe willen abmühen, die es auch schliesslich in der Nirwâna finde. Jener innere Widerspruch des deutschen Pessimismus beweist aber auch, nach Straszewski, dass die consequente Negation der Willensbethätigung, die mit der Apathie und der absoluten praktischen Gleichgiltigkeit des Einzelbewusstseins beginnen und enden müsse, dem Geiste der europäischen Civilisation zuwiderlaufe, wesswegen auch dem Pessimismus auf europäischem Boden, wo der christliche Optimismus tiefe Wurzeln gefasst, keine Zukunft vorauszusagen sei.

b. Griechische und römische Philosophie.

Die erste gründliche aus Quellen selbstständig geschöpfte Geschichte der griechischen Philosophie bearbeitete in polnischer Sprache erst 1890 der Professor der Philosophie zu Krakau St. Pawlicki unter dem Titel: Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis zum Tode des Aristoteles. Bis jetzt ist der erste Band dieses Werkes erschienen, der bis einschliesslich Sokrates und seinen Schülern reicht[103]. In der Einleitung handelt der Verf. von der historischen Bedeutung der Philosophie und von ihren Geschichtsschreibern, gibt ferner einen Ueberblick der Literatur zur Geschichte der griechischen Philosophie, bespricht die Anfänge derselben, wobei er die philosophische Originalität der Griechen im Vergleich mit der Weisheit der Morgenländer vertheidigt und theilt schliesslich die griechische Philosophie in vier Perioden ein, von denen die 1. von Thales bis Sokrates reicht (600—430 v. Ch.), die 2. von Sokrates bis zum Tode des Aristoteles (430—322 v. Chr.), die 3. vom Tode des Aristoteles bis zu Christus (320 v. Ch. bis

[103]) Stefan Pawlicki, Historya filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelsa. T. I. Kraków. 1890.

30 n. Ch.), die 4. endlich von Christus bis zu Justinian (30 bis 529 n. Ch.). Die ersten zwei Perioden bilden, nach der Ansicht des Verf.'s, ein Ganzes für sich. Aristoteles ist der letzte selbstständige Weise Griechenlands und so soll das gegenwärtige Werk nur diese beiden ersten Perioden umfassen. Bei der Behandlung der ersten Periode beginnt Pawlicki mit den sieben Weisen, geht dann zur jonischen Schule über, zu der er Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit und Diogenes von Apollonia rechnet, spricht darauf von Pythagoras und seinen Schülern, legt die Anschauungen der Eleaten dar und verweilt schliesslich einzeln bei Empedokles, Anaxagoras, Demokrit und den hervorragendsten Sophisten. Von der zweiten Periode werden im gegenwärtigen Bande nur Sokrates und seine Schüler, d. h. die megarische, elische, cynische und kyrenaische Schule behandelt. Es kann nicht die Aufgabe dieser Berichterstattung sein, auf die Einzelheiten des Werkes Pawlicki's einzugehen. Zu einer allgemeinen Charakteristik desselben sei hier nur erwähnt, dass der Verf. in mancher Beziehung von der bisherigen Auffassung einzelner Denker und ihrer Lehren, besonders von Zeller abweicht, aber dabei stets bemüht ist, seine Auffassung auf Grund selbstständiger Quellenstudien zu rechtfertigen. So legt er z. B. den Lehren Heraklit's einen vornehmlich ethischen Charakter bei und sieht in ihnen Grundlagen einer sittlichen Weltanschauung. Heraklit habe zuerst den Werthbegriff in die Philosophie eingeführt. Bei Parmenides betont der Verf. den vornehmlich idealistischen Standpunkt, der sich in der Identifizirung von Denken und Sein ausspricht, wobei besonders das Zeugniss des Aristoteles angeführt wird. In Bezug auf Sokrates ist hervorzuheben, dass der Verf. ihm die Bildung eines neuen philosophischen Systems zuschreibt und dabei den Satz vertheidigt, Sokrates habe schon alle die Grundgedanken ausgesprochen, die in der Civilisation der Neuzeit hervortreten. Ausserdem nimmt der Verf. vielfach culturhistorische, ethnographische und biographische Momente auf, die die Darstellung beleben und ihr einen eigenthümlichen Reiz verleihen. Im Ganzen ist zu sagen, dass die Geschichte der griechischen Philosophie von Pawlicki sicherlich

allgemeine Aufmerksamkeit erweckt hätte, wenn sie in einer, der wissenschaftlichen Welt zugänglicheren Sprache veröffentlicht wäre; jedenfalls gehört sie mit den erwähnten Arbeiten von Straszewski (Anm. 80, 102) und Lutosławski (Anm. 86, 94) zu den hervorragendsten Leistungen der polnischen Literatur auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Was über griechische und römische Philosophie in der polnischen Literatur vor diesem Werke Pawlicki's geschrieben wurde, das sind nur einzelne Abhandlungen, die meist ganz spezielle Gegenstände behandeln, und die wir hier in Kürze anführen wollen, soweit sie sich natürlich überhaupt als erwähnenswerth erwiesen. Ausgeschlossen bleiben hier, wie schon gesagt wurde, alle in lateinischer Sprache verfassten Werke und Abhandlungen, zu denen eine Unzahl von scholastischen Commentaren, besonders zu Aristoteles, sowie viele Schriften der polnischen Humanisten des 16. Jahrhunderts gehören. Auch die von Polen nicht in polnischer Sprache veröffentlichten Arbeiten zur Geschichte der griechischen und römischen Philosophie bleiben hier unberücksichtigt.

Schon im Jahre 1535 gab Andreas Glaber aus Kobylin in Krakau eine Schrift unter dem Titel: Probleme des Aristoteles heraus, die eine Reihe von Auszügen aus den Werken des Aristoteles und anderer Philosophen enthält, Fragen aus dem Gebiete der Physik und Medizin betreffend[104]). Darauf folgten noch im 16. Jahrhundert: Auszüge aus Platon, Plutarch, Hekaton, Theophrast und Cicero über die Freundschaft von A. Maczuski[105]); eine anonyme Uebersetzung des Gemäldes von Kebes[106]); ferner Uebersetzungen von Cicero's de

[104]) Andrzej Glaber z Kobylina, Problemata Aristotelis, inaczej gadki z pisma wielkiego filozofa Aristotela i też z innych mędrców tak przyrodzonej jako i lekarskiej nauki z pilnością wybrane. Kraków. 1535. Unter den wenigen bekannten Exemplaren dieser Schrift stand mir das der Gräflich Krasiński'schen Bibliothek in Warschau zu Gebote. Eine neue Ausgabe besorgte Prof. Rostafiński in Krakau. 1893.

[105]) Andrzej Maczuski, O przyjaźniach i przyjaciołach. Dobromil, s. a. wahrscheinlich um 1540. 2. Ausgabe von F. Żukowski, Wilno. 1817.

[106]) Tablica albo Konterfet Cebesa, Thebańskiego filozofa.

officiis von St. Koszutski, versehen mit Anmerkungen zum Texte und mit einer aus Plutarch geschöpften Lebensbeschreibung Cicero's, sowie dessen Schrift de senectute von B. Budny[107]), und schliesslich eine Umarbeitung von Seneca's de beneficiis von Lukas Górnicki[108]).

Im Anfange des 17. Jahrhunderts veröffentlichte der Arzt und eine zeitlang Professor der Philosophie und Medizin in Krakau Seb. Petrycy polnische Uebersetzungen der Politik und der ersten fünf Bücher der Ethik des Aristoteles mit sachkundigen Erklärungen. Dazu kam eine Uebersetzung der aristotelischen Oekonomik von demselben Gelehrten, ebenfalls mit Erläuterungen; doch wurde dieselbe erst ein Jahrhundert später gedruckt[109]). Die Schrift de consalotione philosophiae des Boëtius übersetzte J. A. Bardziński und gab sie 1694 heraus[110]).

Das 18. Jahrhundert hat nicht viel polnische Arbeiten zur Geschichte der alten Philosophie aufzuweisen. Die Uebersetzung

---

Kraków. 1581. Von den zwei zurzeit bekannten Exemplaren dieser Uebersetzung, habe ich keins kennen gelernt. Siehe K. Estreicher, Bibliografia polska 15go i 16go stólecia. Kraków. 1875, unter dem Jahre 1581, und T. Wierzbowski, Bibliographia polonica XV ac XVIss. Vol. III, Varsoviae, 1894, No. 2707.

107) O powinnościach wszech stanów ludzi Marka Tulliusa Cicerona ksiąg troje, na język polski przez Stanisława Koszutskiego przełożone. Losk. 1575. 4. Aufl. 1606. Ich hatte die Ausgabe, Wilno, 1583, zur Hand. — Marka Tulliusa Cicerona księgi o starości przez Beniasza Budnego. Wilno. 1595. Spätere Ausgaben 1606 u. 1805.

108) Łukasz Górnicki, Rzecz o dobrodziejstwach z Seneki wzięta. Kraków. 1593. Siehe über diese Schrift R. Löwenfeld's erwähntes Buch über Górnicki (Anm. 20), pag. 119sq.

109) Sebastyan Petrycy, Politiki Arystotelesa t. j. rządu rzeczypospolitej z dodatkiem ksiąg ośmioro. Kraków. 1605. Etyki Arystotelesowej t. j. jako się każdy ma na świecie rządzić z dodaniem ksiąg dziesięcioro. Kraków. 1618. Ekonomiki Arystotelesowej t. j. rządu domowego z dokładem księgi dwie. Kraków. 1710.

110) Jan Alan Bardziński, Pociecha filozofiej Boecyusza. Toruń. 1694. Eine Uebersetzung derselben Schrift aus dem Französischen wurde anonym herausgegeben: Boecyusza konsolacya filozofii. Warszawa. 1738. Der Uebersetzer berichtet in der Vorrede, er habe die Uebersetzung Bardziński's erst nach Vollendung der seinigen kennen gelernt.

der Schriften Seneca's de brevitate vitae, de vita beata, de clementia und de ira durch den Bischof Pilichowski, sowie seiner epistolae ad Lucilium durch den Grafen Ossoliński, ist Alles was für diesen Zeitraum, meines Wissens, erwähnt zu werden verdient[111]).

Im gegenwärtigen Jahrhundert sind folgende, mit entsprechenden Einleitungen und Erläuterungen versehene Uebersetzungen verschiedener Schriften von Platon, Aristoteles, Epiktet, Kebes und Cicero zu nennen. An erster Stelle müssen hier die Gespräche Platon's mit seinen Schülern von dem bekannten Dichter Fr. Karpiński aus dem Jahre 1802 erwähnt werden. Es sind dies theils aus den Werken Platon's geschöpfte, theils selbstständig completirte Dialoge über Gott, Unsterblichkeit und den Menschen, über Tugend und Laster, Glück und Unglück, über Umgang und Freundschaft. Der Verf. beabsichtigte alle diese Fragen im Geiste Platon's gemeinfasslich zu lösen, doch liess er dabei, wie er selbst erklärt, Alles das unberücksichtigt, was in Platon „dem modernen Zeitgeiste und der Bildung der Gegenwart" widersprach[112]). Was direkte Uebersetzungen der Werke Platon's anlangt, so ist vor allem die von F. A. Kozłowski hervorzuheben, die mit einer gründlichen Abhandlung über die Schriften und die Philosophie Platon's versehen ist[113]). Eine nach Möglichkeit wörtliche Uebersetzung der platonischen Werke suchte A. Bronikowski, 1858 sq. zu geben, verfehlte aber den Zweck seiner mühseligen Arbeit, da der polnische Leser ihn meist nur sehr schwer und oft gar nicht versteht[114]). Eine Reihe der

---

[111]) Dawid Pilichowski, Seneki: O krótkości życia, o życiu szczęśliwem etc. Wilno. 1771. O łaskawości i gniewie. Wilno. 1775. 2. Aufl. 1782. Listy Seneki do Lucyliusza. 4 części. Wilno. 1781, 1782. — Józef Maxim. Ossoliński, Seneki o pocieszeniu. Wilno. 1782.

[112]) Fr. Karpiński, Rozmowy Platona z uczniami swojemi. Część I. Warszawa. 1802.

[113]) F. A. Kozłowski, Dzieła Platona. T. I. Apologia. Kriton, Phedon. Warszawa. 1845. Pag. 4—175: O dziełach i filozofii Platona.

[114]) Ant. Bronikowski, Platona dzieła przekład polski. Poznań. T. I, 1858. T. II, 1871—1873. T. III, 1884.

gelesensten Dialoge Platon's übersetzte St. Siedlecki, der auch die Poetik des Aristoteles übersetzte und mit Erläuterungen versah[115]). Die polnischen Ausgaben mit historischen Einleitungen der Apologie und des Philebus von A. Maszewski und Br. Kąsinowski in der Philosophischen Bibliothek sind schon oben erwähnt worden (Anm. 79). Schliesslich sind nur noch Platon betreffend die Uebersetzungen des Menon von P. Świderski und des Euthyphron von A. St. Jezierski anzuführen[116]).

Das Gemälde des Kebes und das Handbuch Epiktets übersetzte J. Hołowiński und versah seine Uebersetzung mit einer Einleitung und Anmerkungen[117]).

Die Schriften Cicero's, mit Einschluss der philosophischen, gab E. Rykaczewski in polnischer Uebersetzung heraus, 1871 und ff. und fügte ihr eingehende Erläuterungen bei. Den Traum des Scipio übersetzte H. Sadowski und schickte ihm einen kurzen Abriss der Geschichte der römischen Philosophie voraus. Darauf übersetzte er 1873 die ganze Schrift Cicero's de republica[118]).

Unter den zahlreichen, mehr oder weniger selbstständigen Abhandlungen zur griechischen und römischen Philosophie, die im laufenden Jahrhunderte erschienen, seien hier folgende besonders hervorgehoben.

J. Em. Jankowski, dessen wir unter den polnischen Kantianern erwähnten (siehe auch Anm. 3), veröffentlichte 1825 in dem Jahrbuche der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Krakau eine

---

115) St. Siedlecki, Gorgias, Laches, Apologia, Kriton, Protagoras, Eutyfron Platona, w tłómaczeniu polskiem. Kraków. 1879—1881. — Przekład poetyki Arystotelesa z objaśnieniami. Kraków. 1887.

116) P. Świderski, Menon Platona. Stanisławów. 1888. — A. St. Jezierski, Platona Eutyfron czyli o pobożności. Tarnopol. 1890.

117) Ig. Hołowiński, Obraz Cebesa i doręcznik Epikteta. Wilno. 1845.

118) Erazm Rykaczewski, Pisma filozoficzne Marka Tulliusza Cycerona. Poznań. Część I. 1874. Częśś II. 1879. — H. Sadowski, Cicero. Sen Scypiona. Warsz. 1871. — Rzeczpospolita Cycerona. Warszawa. 1873.

Abhandlung: Ueber einige Unterschiede zwischen der antiken Philosophie und derjenigen späterer Jahrhunderte[119]). Er spricht in derselben die Ansicht aus, dass das Alterthum 1. keine Erkenntnisskritik besitze, 2. die Philosophie nicht in ein System bringe, 3. keine Schlüsse aus den gefundenen Erkenntnissen ziehe, 4. keine Aesthetik besitze und schliesslich 5. die Ethik nur vom praktischen Gesichtspunkte, nicht theoretisch behandle. In allen diesen Punkten habe die neuere Philosophie die antike überflügelt.

Speziell über die jonische Schule schrieben 1841 Graf Aug. Cieszkowski[120]) und 1873 Jul. Ołdakowski[121]). Der Erstere sucht auf diesem Gebiete die Hegel'sche Dialektik durchzuführen, indem er die Lehre des Thales als These, die des Anaximander als Antithese, und die des Anaximenes als Synthese auffasst; während der zweite das Verhältniss der ältesten griechischen Denker zur morgenländischen Philosophie in ganz allgemeinen Zügen in Betracht zieht. Der eleatischen Schule widmete Pawlicki 1867 eine belehrende Abhandlung[122]); L. Szczerbowicz-Wieczór behandelt dagegen 1868 speziell die Lehre des Parmenides und stellt sie mit dem neueren Idealismus seit Spinoza zusammen[123]). Endlich verglich der bekannte Historiker T. Korzon die gesammte vorsokratische Philosophie der Griechen mit der neueren und zog zwischen Parmenides und Descartes, Pythagoras und Leibnitz, Demokrit und Bacon, Heraklit und Hobbes, den Eleaten und Hegel eine Parallele[124]).

---

[119]) Józ. Em. Jankowski, O niektórych różnicach, jakie zachodzą między starożytną a późniejszych wieków filozofią. Rocznik Towarzystwa Nauk. Krak. T. X. 1825, pag. 238 sq.

[120]) Aug. Cieszkowski, Rzecz o filozofii jońskiej. Biblioteka Warszawska. 1841. T. I, 287 sq., 536 sq.

[121]) Jul. Ołdakowski, Szkoła jońska i jej przedstawiciele. Warsz. 1873.

[122]) Stefan Pawlicki, Szkoła Eleatów. Warszawa. 1867.

[123]) L. Szczerbowicz-Wieczór, Parmenides, filozof z Elei, jego nauka i jej znaczenie. Warszawa. 1868.

[124]) Tad. Korzon, Poranek filozofii greckiej. Bibl. Warsz. 1873. T. II, 474 sq.

Eine Charakterbild des Sokrates findet sich in der Uebersetzung des Mendelsohn'schen Phädon von J. Tugendhold und über sein Leben, seine Lehre und seinen Tod veröffentlichte M. Gliszczyński 1858 eine populäre Schrift[125]).

Auf Platon bezieht sich in den letzten Jahrzehnten, ausser den schon erwähnten Abhandlungen von Lutosławski und Limanowski (Anm. 86, 94, 95), eine Reihe selbstständiger und tüchtiger Arbeiten. Z. Samolewicz schrieb über den Hippias maj., dessen Authenticität er bestreitet[126]). Zur Beurtheilung der platonischen Mythen bildet eine Abhandlung von T. Malinowski einen bemerkenswerthen Beitrag[127]). Der Verf. vertheidigt den Satz, Platon bediene sich der Mythen in solchen Fragen, die mit Hilfe der Dialektik nicht zu beantworten sind, also vornehmlich in Fragen, die sich auf das Factische, Gegebene im Natur- und Seelenleben beziehen und durch blosse Gedankenthätigkeit nicht gelöst werden können. So bediene sich Platon der Mythen, um im Timäus den Anfang der Welt, im Kritias die Entstehung des Staates, im Phädrus die Natur der Seele, im Symposion, um die philosophische Liebe auf Grund der Liebe überhaupt und ihrer faktischen Formen zu erklären. Ueber das zukünftige Leben der Seele handeln die Mythen im Phädon, Gorgias und im 10. Buch der Politie. Eine eingehende Analyse dieser Mythen erläutert den Standpunkt des Verfassers in dieser Frage. Eine gründliche Untersuchung über die Authenticität des Dialog Sophistes veröffentlichte M. Jezienicki, und vertheidigt dieselbe gegen Socher und Schaarschmidt auf Grund sachkundiger Erläuterungen besonders der Citate aus Aristoteles, die für die Aechtheit dieser Schrift zeugen[128]). S. Polak untersucht

---

125) J. Tugendhold, Fedon M. Mendelsohna, przełożony na język polski. Warszawa. 1829, pag. 1—65: Życie i charakter Sokratesa. — M. Gliszczyński, Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa. Warszawa. 1858.

126) Zygm. Samolewicz, Studya platońskie. Hippiasz większy. Pamiętnik Akademii krakowskiej. T. I. 1874, pag. 1—23.

127) Teofil Malinowski, O mytach platońskich. Wadowice. 1878. 1879. Sprawozdanie gimnazyum.

128) Michał Jezienicki, Studya nad platońskim Sofistą. Część I.

allseitig das Gedicht des Simonides im platonischen Protagoras in einer kritischen Arbeit, die die gesammte diesbezügliche Literatur von Ch. G. Heyne (1785) an berücksichtigt, dabei tiefer in den Inhalt des Dialogs eindringt und das Gedicht in neuer Weise auf Grund eingehender Textkritik zu reconstruiren und in Zusammenhang mit dem Inhalte des Dialogs zu stellen sucht[129]). Eine höchst anziehende, zugleich auf selbstständigem Quellenstudium basirte und kritische Schilderung der Jugend Platon's, insbesondere seiner geistigen Entwickelung bis zu seinem vierzigsten Lebensjahre, schrieb Pawlicki, als Auszug aus dem zweiten Bande seiner Geschichte der griechischen Philosophie (Anm. 103), der in Bälde erscheinen soll[130]).

Mit Aristoteles befassen sich die populären Vorträge von Graf Dzieduszycki[131]); eine Abhandlung von W. Zaremba über die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaften und Medizin[132]); ferner Arbeiten von L. Ćwickliński und St. Schneider, die neuentdeckte Schrift über die Verfassung Athens betreffend[133]), sowie einige weniger bemerkenswerthe Aufsätze, die wir hier nicht besonders anführen.

Ueber den Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus veröffentlichten hauptsächlich populäre Vorträge und allgemein

---

Kwestya autentyczności dyalogu. Tarnopol. 1889. Seine Ansicht über diesen Gegenstand hat der Verf. zum Theil schon vorher in einer deutschen Abhandlung: Ueber die Abfassungszeit der Platonischen Dialoge Theaitet und Sophistes, Lemberg, 1887, ausgesprochen.

129) Seb. Polak, Pieśń Simonidesowa w Platońskim Protagorasie. Lwów. 1891. (Sprawozdanie gimnazyum realnego.)

130) Stef. Pawlicki, Młodość Platona. Biblioteka Warszawska. 1892. T. II, 1—34.

131) Hr. W. Dzieduszycki, O Arystotelesie. Biblioteka. Warszawska. 1882. T. III, 209 sq., 403 sq.

132) W. Zaremba, Stanowisko Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych i w dziejach sztuki lekarskiej. Roczniki Tow. Przyjaciół Nauk w Poznaniu. T. XIX. 1892. pag. 573 sq.

133) L. Ćwikliński, Konstytucya Aten, świeżo odkryte dzieło Arystotelesa. Kraków. 1892. — St. Schneider, Studya nad Politeją ateńską Arystotelesa. Przewodnik naukowy i literacki. 1893. pag. 481 sq.

belehrende Abhandlungen K. Kaszewski[134]), Al. Swiętochowski[135]), W. Dzieduszycki[136]) und Andere.

Zur römischen Philosophie verdienen nur die Abhandlungen von K. Kaszewski über Cicero, Lucretius und Seneka[137]), von Br. Kruczkiewicz über Seneka[138]), und von K. Mecherzyński über Lucretius[139]) hervorgehoben zu werden, da wir natürlich eine Anzahl rein philologischer Arbeiten über lateinische Schriftsteller hier nicht berücksichtigen, wie wir dies ebenfalls vorhin in Bezug auf griechische Autoren nicht gethan haben.

---

134) K. Kaszewski, Epikureizm i Lukrecyusz. Biblioteka Warszawska. 1861. T. III, 489 sq.

135) Al. Świętochowski, O epikureizmie. Warszawa. 1880.

136) W. Dzieduszycki, Sceptycy, stoicy epikurejczycy. Warszawa. 1883.

137) Kaź. Kaszewski, Cicero jako filozof i moralista. Bibl. Warsz. 1880. T. I, 181 sq. Ueber Lukretius im Zusammenhange mit dem Epikureismus s. Anm. 134. — Ueber L. A. Seneka. Bibl. Warsz. 1860. T. I, 257 sq.

138) Br. Kruczkiewicz, O filozofii Lucyjana Aenneusza Seneki. Rozprawy Wydziału filolog. Akad. w Krakowie. T. III. 1875. pag. 122—219.

139) K. Mecherzyński, O poemacie filozoficznym Lukrecyusza. Rozprawy Wydziału filolog. Akad. w Krakowie. T. VII. 1880, pag. 95—128.

IV.

Die deutsche Litteratur über die Vorsokratiker 1892. 1893.

Von

E. Wellmann in Berlin.

Th. Gomperz. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Leipzig 1893 f. Lief. 1 u. 2. S. 1—192.

Dieses neue Gesamtbild der antiken Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, das der Vf. selbst als die Summe seiner Lebensarbeit ankündigt, unterscheidet sich von anderen Behandlungen desselben Gegenstandes dem Inhalte nach besonders dadurch, dass das Bleibende und Bedeutsame stark beleuchtet, das Vergängliche und Gleichgültige mehr in den Schatten gestellt ist, dass Quellenbelege und Verweise auf neuere Litteratur nach Möglichkeit vermieden werden, dafür aber auf verwandte Erscheinungen anderer Wissensgebiete, auf die Nachwirkung der antiken Gedankengebilde bis in die Gegenwart hinein, auf moderne Parallelen mit besonderer Vorliebe hingewiesen wird, um auch in dem gebildeten Laien, der das Buch in die Hand nimmt, ein lebhaftes, vielseitiges Interesse wachzurufen und namentlich ihm klar zu machen, dass die alten griechischen Denker wegen des verhältnismässig geringen Umfangs ihres Wissens um so mehr im stande waren grosse, fruchtbare Gedanken nicht nur zu Ende durchzudenken, sondern auch in treffendem Ausdruck gleichsam plastisch zu gestalten, woran die Neueren durch das Andrängen einer Fülle von verdunkelnden Einzelkenntnissen so oft gehindert worden sind. Bei der Vertrautheit des Vf. mit seinem Gegenstande weiss er zugleich dem Kenner

des Neuen und Anregenden sehr viel zu bieten. Dazu kommt eine glänzende, ebenso geistreiche als geschmackvolle Darstellung, welche die alten Philosopheme in ein so neues Gewand zu kleiden versteht, dass man einen ähnlichen Eindruck erfährt wie beim Lesen der Uebertragung einer antiken Dichtung in moderne Reime. Für das Beste und Eigentümlichste dieses hochinteressanten Werkes müssen wir unsere Leser auf es selbst verweisen und beschränken uns hier darauf einen Ueberblick über die Anordnung des Stoffs im allgemeinen zu geben und auf einzelne besonders hervortretende Punkte hinzuweisen.

Erstes Buch: Die Anfänge. Einleitung S. 1—36.

Nach einer Schilderung der Naturverhältnisse von Hellas und des Einflusses seiner Kolonien auf das geistige Leben des Volkes werden die Umwälzungen im staatlichen und wirtschaftlichen Leben vom 8. Jahrhundert an besprochen und die Erweiterung des Gesichtskreises, die Mehrung des Bildungserwerbs besonders bei den Griechen der Westküste Kleinasiens hervorgehoben. — Weiter ausholend bespricht der Vf. die Entwicklung des religiösen Lebens der Griechen, indem er es bis auf seine allgemein menschlichen Wurzeln zurückverfolgt. Als den ersten Schritt des Naturmenschen zur Religion betrachtet er die Verlebendigung der Natur, als den zweiten die Einwirkung auf den Willen der unbekannten Urheber der Naturvorgänge durch Beten und Opfern. Zu den Naturfetischen gesellen sich dann weiter Scharen von Geistern und Dämonen, und der Glaube an Seelen der Dinge, insbesondere an die Fortdauer der Menschenseele nach dem Tode, führt zum Ahnenkultus. Damit sind drei Kreise von Verehrungsobjekten gegeben, die sich in mannigfacher Weise durchschneiden. Bei den Griechen verdrängte Polytheismus schon früh den Fetischismus. Bereits in den homerischen Dichtungen finden wir die Religionsbegriffe verweltlicht, die Götter vermenschlicht, Menschenopfer als Seltenheit, aber noch Spuren eines früheren Seelenkults. Es erwächst nunmehr eine mythische Naturerklärung, die den Gläubigen mit einer verwirrenden Fülle von Sagen und Göttern überschüttete, bis die nervige Bauernfaust des Hesiodos durch den pfadlosen Urwald dieser Sagenwelt einen Weg bahnte. Er sammelte in seiner Theogonie wie in

einem Herbarium nicht nur naive Volkssagen, sondern auch, freilich unvollständig und in roher Form, die ältesten Versuche der Spekulation.

1. Kapitel. Die alt-jonischen Naturphilosophen. S. 37—65. — Einen gedeihlichen Aufschwung nahm die Spekulation der Griechen in Folge der Erbschaft von wissenschaftlichen Kenntnissen, die ihnen durch die Vorarbeit der Babylonier und Aegypter zufiel, ohne wie bei diesen auf einen gelehrten Priesterstand beschränkt zu sein. Die Kosmogonie trennt sich alsbald von der Theogonie, man erfasst das Stoffproblem und fragt nach einem ursprünglichen unzerstörbaren Urstoffe. Die erste Antwort gab Thales von Milet, ein ausserordentlicher, vielseitig gebildeter Mann, dessen Bild in den verschiedenartigsten Farben der Ueberlieferung schillert. Ob er überhaupt Bücher schrieb, steht dahin; schwerlich aber hat er seine Lehre vom Wasser als dem Urstoffe auf diesem Wege bekannt gemacht, denn Aristoteles kennt sie zwar, aber nicht ihre Begründung. — Der Schöpfer der abendländischen Naturwissenschaft wurde Anaximandros durch seinen Versuch einer wissenschaftlichen Kosmogonie mit der Annahme eines chaotischen Urstoffs, mit der Hypothese über die Entstehung der organischen Wesen und der Anschauung einer allumfassenden Natur- und Rechtsordnung. Sein Schüler Anaximenes erfasste zuerst den Gedanken, dass alle Stoffe an sich fähig sind in jeden der Aggregatzustände übergeführt zu werden; aber diesem Fortschritte auf dem Gebiete der Stofflehre entspricht bei ihm ein Rückschritt in der Astronomie. — An Thales und seine Nachfolger reiht Gomperz befremdlicher Weise den Heraklit an. „Es ist dies der erste nicht rechnende, nicht messende, nicht zeichnende und nicht hantierende Weltweise, dem unsere Umschau begegnet, — ein spekulativer Kopf, dessen wunderbar zu nennende Geistesfülle uns noch heute belehrt und labt, zugleich auch ein blosser Philosoph im minder erfreulichem Sinne des Worts, das heisst ein Mann, der in keinem Fache Meister ist und über alle Meister zu Gericht sitzt.“ Von seiner eigentümlichen Weltanschauung entwirft G. ein besonders farbenreiches Bild. Weil der innerste Kern des Heraklitismus Einblick in die Vielseitigkeit der Dinge ist, so er-

klärt sich das Doppelangesicht, welches er als geschichtlicher Faktor zeigt. Er ist ein Urquell religiös-konservativer Richtungen bei den Stoikern wie bei Hegel geworden, aber nicht minder ein Vorkämpfer des Umsturzes z. B. bei Lassalle und bei Proudhon.

Um sich den Weg zu Pythagoras zu bahnen, betrachtet der Vf. in dem folgenden 2. Kapitel die orphischen Weltbildungslehren (S. 65—81). Die Wandlungen des Unsterblichkeitsglaubens (bei deren Schilderung Rohdes Forschungen dankbar verwertet sind) führten schon frühe zu den orphischen Lehren, deren Alter eine Hyperkritik in vielen Punkten mit Unrecht angezweifelt hat (wie die Tafeln von Thurioi es z. B. für die Gestalt des Phanes erwiesen haben). In Pherekydes von Syros, dem Theologen, sieht G. mit Diels den ältesten Eklektiker, in den orphischen Rhapsodien findet er mit Lobeck eine Weltbildungslehre von hohem Alter, die zwischen Hesiod und Pherekydes in der Mitte steht; zu der darin enthaltenen Sage vom Weltei giebt es so merkwürdige alte Parallelen aus Aegypten, Phönizien und Babylon, dass auch hier, wie G. glaubt, die pantheistischen Züge nicht ausreichen eine jüngere Entstehungszeit zu erweisen, sondern eine Entlehnung durch uralten Völkerverkehr mehr Wahrscheinlichkeit hat.

Kapitel 3. Pythagoras und seine Jünger. S. 81—91. — „Ein hervorragendes mathematisches Talent, der Begründer der Akustik und ein bahnbrechender Förderer der Astronomie, zugleich der Stifter einer religiösen Sekte und einer Gemeinschaft, die sich am ehesten mit unsern mittelalterlichen Ritterorden vergleichen lässt, Forscher, Theologe und sittlicher Reformator, vereinigt Pythagoras in sich einen Reichtum von Begabungen der mannigfachsten und zum Teil der widersprechendsten Art.“ Nach der Katastrophe des Ordens löste sich der Pythagoreismus in seine Elemente auf: die mathematisch-physikalischen Disciplinen fielen der Pflege von Spezialforschern anheim, während die religiösen und superstitiösen Uebungen und Lehrsätze im Kreise der Orphiker ihr Dasein zu fristen fortfuhren. Die Verdienste der Schule liegen auf dem ersteren Gebiete. Aber wie der einseitig mathematische Geist, der zur Unbedingtheit des Urteils neigt, überhaupt über der Strenge der Deduktionen die schmale Erfahrungsgrundlage seiner Prämissen

leicht übersieht, so erklärt überdies Dürftigkeit der Induktion und das Zeitalter überwiegender Gläubigkeit, in das die Stiftung der Schule fiel, die seltsame Mystik dieser ersten exakten Forscher zur Genüge. Die Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde bleibt ein hervorragendes Verdienst des Pythagoras, denn dadurch war unser Weltkörper ein Stern unter Sternen geworden und ein mächtiger Schritt gethan in der Richtung der kopernikanischen Ansicht vom Weltall. — Das 4. Kapitel (S. 91—99), Fortbildung der pythagoreischen Lehren betitelt, behandelt das Weltsystem des Philolaos, die Sphärenharmonie, die Lehre des Ekphantos von der Achsendrehung der Erde und die heliocentrische Weltansicht des Aristarch von Samos.

5. Kapitel. Der orphisch-pythagoreische Seelenglaube. S. 100 bis 123. — Die Lehre von der Seelenwanderung, deren psychologische Motive hier dargelegt werden, ist nach G.s Ansicht in Hellas nicht heimisch, stimmt auch nicht mit dem, was uns von ägyptischen Anschauungen sicher bekannt ist, wohl aber mit indischen Vorstellungen, und nach Indien weist auch der Vegetarianismus. Durch persische Vermittlung konnte zu Pythagoras irgend welche Kunde dieses merkwürdigen Glaubens wohl gelangen.

Die Metempsychose bildet nur einen einzelnen Bestandteil der gemeinsamen orphisch-pythagoreischen Lehre vom Sündenfall der Seele, deren Schuld auf zweifache Weise gesühnt werden kann: durch Unterweltsstrafen und durch den Kreislauf der Geburten. Die Unterweltsstrafen scheinen ein der pythagoreischen Metempsychose hinzugefügter Zusatz der Orphiker zu sein, deren Hauptmythos der vom Dionysos-Zagreus war, ein Ausdruck der Empfindung des grellen Kontrastes zwischen irdischem Leiden und irdischer Unreinheit auf der einen und göttlicher Reinheit und Seligkeit auf der andern Seite. Ein beredtes Zeugnis jener Anschauungen haben uns jüngst die Goldtäfelchen von Thurioi geliefert. Auf das, was G. über die Motive des orphischen Seelenglaubens, über das Wesen der religiösen Mystik an dieser Stelle ausführt, auf die merkwürdige Parallele aus dem ägyptischen Totenbuch kann hier nicht weiter eingegangen werden, ebensowenig auf die anregenden Bemerkungen über die Stellung der Orphik, dieses „antiken Puri-

tanertums“, zur Tyrannis und die Nachwirkung der orphischen Bewegung bis auf die platonische Lehre und das Urchristentum, wofür noch die Petrusapokalypse ein Zeugnis ablegt. Bis auf die modernsten Ergebnisse der Spektralanalyse über die Natur fernster Teile des Weltalls schweifen die Gedanken des Vf. ab, wo er sich mit der pythagoreischen Vorstellung eines cyclischen Weltprocesses, die sich wieder an die Lehren der Babylonier vom Weltjahr anlehnte, eingehender beschäftigt. — Den Abschluss des Kapitels bildet Alkmaion von Kroton, den G. wegen seiner anatomischen und physiologischen Leistungen ausserordentlich hoch stellt.

Zweites Buch. Von der Metaphysik zur positiven Wissenschaft. — 1. Kapitel. Xenophanes. S. 127—134. — Xenophanes, ein religiöser und philosophischer Missionär unter dem Deckmantel des Spielmannsberufs, der nicht nur dem entwürdigten Vaterlande, sondern auch den heimischen Idealen den Rücken gekehrt hatte, war der verwegenste und einflussreichste Neuerer seines Zeitalters. Er bekämpfte den Anthropomorphismus des griechischen Götterglaubens aufs schärfste, aber Monotheist war er nicht, vielmehr Pantheist wie seine Schüler, dabei ein gelehrter Forscher ersten Ranges als Geologe. Er hat „gleich allen wahrhaft grossen Männern tiefgehende, einander scheinbar ausschliessende Gegensätze, diesmal gottestrunkene Begeisterung und nüchternste, die Grenzen menschlicher Erkenntnis scharf erfassende Klarheit in sich vereinigt. Er ist zugleich Säemann und Schnitter.“

2. Kapitel. Parmenides. S. 134—149. „Verdankt sein Gedankenbau dem Pantheismus des Xenophanes ein Fundament, der Mathematik des Pythagoras die Form, so hat ihm ein drittes System, jenes des Heraklit, gleichsam die Orientierung gegeben.“ Denn nichts bekämpft er leidenschaftlicher als den Ephesier einerseits und andererseits die gemeine Meinung der Menschen. Das raumerfüllende Weltwesen des P. ist quantitativ und qualitativ konstant, von kugelförmiger Gestalt, Allstoff und Allgeist zugleich, neben dem es einen leeren Raum nicht giebt. In seiner hypothetisch aufgestellten Theorie der Erscheinungen zeigt P. den Einfluss teils anaximandrischer teils pythagoreischer Lehren.

3. Kapitel. Die Jünger des Parmenides. S. 149—168. — „Me-

lissos ist das *enfant terrible* der Metaphysik. Was wirklich eines Beweises bedarf, wird von ihm als selbstverständlich vorausgesetzt, das wahrhaft Selbstverständliche weil Tautologische in die strengen Formen weitschweifiger Argumentation gekleidet. Einen wirklichen Gedankenfortschritt erhalten seine Schlussreihen nur durch sprachliche Zweideutigkeiten, durch das Hilfsmittel der Aequivocation. Er streifte dem Seienden des Parmenides alles Körperliche ab, gesellte aber trotzdem seiner zeitlichen Unendlichkeit die räumliche zu und dachte es sich als in einem Zustande ungetrübter Seligkeit befindlich. — An Denkermut dem Melissos gleich, ist Zenon von Elea ein Meister in der Dialektik. Die zenonischen Bedenklichkeiten: „das Hirsekorn“- das „Pfeil“- und das „Rennbahn“-Argument, die Bestreitung der Vielheit der Dinge, die teilweise Berechtigung der ihr zu Grunde liegenden Kritik der Materie sollten die Lehre des P. indirekt stützen, allein sie führten zur Selbstzersetzung der eleatischen Seinslehre. Z. war als ein rechtgläubiger Jünger der Einheitslehre, als Ontolog in den Kampf gezogen; er ist als Skeptiker oder besser als Nihilist aus demselben heimgekehrt.“

Die Frucht des kritischen Fortgangs von Stufe zu Stufe in der eleatischen Schule war die strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Erkenntnis und Meinung. Aus ihrem strengen Substanzbegriffe erwachsen wie aus derselben Wurzel sowohl der folgerichtige Materialismus als auch der folgerichtige Spiritualismus. Aber es fehlte auch nicht an Vermittlern zwischen der älteren Urstofflehre und ihrer jüngsten eleatischen Gestaltung. Dies führt G. zur Besprechung des Denkerpaares Anaxagoras und Empedokles, in der das zweite Heft abbricht.

E. Rohde. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg i. B. u. Leipzig 1894. VI, 711 S. gr. 8.

Aus diesem mit ebenso viel Geist und Geschmack als Gelehrsamkeit geschriebenen Buche, das namentlich in seinem ersten Teile über ein bisher recht dunkles Gebiet der Religionsgeschichte ein überraschend helles Licht verbreitet, sind hier nur zwei Ab-

schnitte zu berühren, der über die Orphiker (S. 395—428) und der über die Philosophie von Thales bis auf Anaxagoras (S. 429 bis 489).

1. Die Orphiker bildeten, nach R.s Ansicht, eine abgeschlossene religiöse Gemeinschaft, eine Sekte, welche den aus Thrakien eingeführten Kultus des Dionysos, als dieser in Griechenland längst hellenisiert war, im Gegensatz zu der öffentlichen Volksverehrung in altheimischer Weise zu pflegen fortfuhr und dabei eine besonders eifrige kathartische und asketische Thätigkeit entwickelte. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zuerst nachweisbar, wurden sie in Athen durch Onomakritos heimisch, aber auch mit den Pythagoreern in Italien hängen sie in einer von uns nicht mehr klar zu bestimmenden Weise zusammen. Eigentümlich war ihnen im Gegensatz zum staatlichen Religionswesen und den übrigen Kultgenossenschaften eine bestimmt festgestellte Lehre, die als angeblich uralte Offenbarung des Orpheus in zahlreichen Schriften ritualen und theologischen Inhalts niedergelegt wurde. Zur Ausbildung eines abgeschlossenen Kanons kam es jedoch nicht, wir finden vielmehr verschiedenartige theogonische Dichtungen, in denen meist personifizierte Begriffe leicht mythologisch verhüllt als Götter erscheinen (die sg. rhapsodische Theogonie in 24 Gesängen ist nach R. eine bunte Zusammenstellung älterer Ueberlieferungen aus nachplatonischer Zeit). Religion und halbphilosophische Spekulation verschmelzen hier zu dem praktischen Zwecke einer Hinweisung auf das in den bakchischen Weihen dargebotene Heil für die unsterbliche in den Fesseln des Leibes schmachtende Seele. Die Lehre von der Seelenwanderung, anscheinend aus volkstümlicher thrakischer Ueberlieferung übernommen, tritt wohl bei den Orphikern zuerst in der trostlosen Form einer genauen Palingenesie auf, wie wir sie bei den Pythagoreern und später bei den Stoikern vorfinden.

2. Ueber die griechische Philosophie macht R. einleitend die Bemerkung, dass ihr von Anbeginn an (von den Kynikern und einigen anderen späteren Erscheinungen abgesehen) der propagandistische Zug gefehlt habe, weil die Religion hier nicht durch eine Kaste vertreten war, so dass religiöser Glaube und freie Forschung

wie im Volksleben so nicht selten auch in der Brust des Einzelnen neben einander herliefen ohne sich zu stören. — Zu den psychologischen Anschauungen der einzelnen Philosophen übergehend betont der Vf. bei den jonischen Hylozoisten, dass hier die volkstümliche Vorstellung der Psyche als Doppelgänger des Leibes einer anderen Platz gemacht hat, wonach sie zwar weder ein schlechthin für sich bestehendes Wesen noch eine Ausstrahlung der allgemeinen Weltseele ist, aber doch ein Etwas, in dem die Gottnatur lebendig hervortritt. Eine Unsterblichkeit der Seele kann Thales ebensowenig gelehrt haben wie Anaximander und Anaximenes. — Dem Heraklit ist die Seele, wie das absolut Lebendige, Feuer und Logos zugleich, aber nicht etwas identisch Bleibendes. Sie baut sich selbst ihren Körper, den sie beim Tode verlässt, um aus einem positiven Zustande in den andern überzutreten. Von einer Fortdauer der Einzelseele und einer Seelenwanderung kann keine Rede sein; selbst ein Beharren in unwandelbarer Seligkeit als Endziel würde H.s Anschauung nicht entsprechen. — Wenn es bei den Eleaten als „Aphysikern" eine Seelenlehre im Grunde garnicht geben konnte, so finden wir doch eine wie die eleatische Physik bedingt geltende Psychologie. Dem Parmenides (und ähnlich dem Zeno) ist die Seele nichts als ein Thätigkeitszustand verbundener Elemente; wo er daneben von einer selbständig existierenden Seele redet, die wechselnd im Sichtbaren und Unsichtbaren lebe, schliesst er sich vermutlich an pythagoreische Vorstellungen an. — Pythagoras ist aufzufassen als ein Mann mit durchaus praktischen Zielen, als eine centrale Persönlichkeit von überwältigendem Eindruck, als ein Gemeindestifter, der aus orphischer Theologie und ähnlichen Quellen Uebernommenes in einer festen religiösen Lebensanschauung persönlich darstellte und verbreitete. Ihm ist die Menschenseele ein unsterbliches, dämonisches, aus Götterhöhe herabgestürztes Wesen, das, zur Strafe in die Haft des Leibes eingeschlossen, doch in keiner inneren Beziehung zu diesem steht. Im Hades geläutert kehrt sie auf die Oberwelt zurück. Die negative asketische Moral des P. verlangt Erhaltung der Reinheit der Seele und benutzt die Lehre von der Seelenwanderung zur sittlichen und religiösen Erweckung. Die Lehre des P. giebt nur die Phan-

tasmen alter volkstümlicher Psychologie in der durch Reinigungspriester und Orphiker gesteigerten Form wieder. — Die Ausbildung pythagoreischer Wissenschaft ist erst ein Werk späterer Zeit. Ihr erschien die Seele als Harmonie der zum Körper vereinigten Bestandteile, mithin als sterblich. Die Pythagoreer waren es auch, die zuerst Teile der Seele unterschieden haben.

Empedokles, ein Mystiker und Politiker zugleich, ein Dualist, bei dem Theologie und Naturwissenschaft unverbunden neben einander hergehen, hat pythagoreische Einflüsse erfahren. Die Seele hält er für einen Dämon, der neben dem Leibe und seinen Kräften unvermischt besteht; zu letzteren zählt er auch die sinnliche Wahrnehmung und das im Herzblute wohnende Denken. Ein gewisser Parallelismus des Schicksals und der Bestimmung zwischen dem Seelendämon und der Welt der Elemente, die sich durch die Liebe im Sphairos vereinigen, lässt die Widersprüche seiner Weltanschauung weniger schroff erscheinen. — Demokrit ist der Erste in der Geschichte des griechischen Denkens, der die Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich geleugnet hat; denn nach seiner Meinung besteht die Seele aus glatten und runden Atomen, die sich beim Tode zerstreuen. — Anaxagoras, der erste bewusste Dualist unter den griechischen Philosophen, konnte keine Unsterblichkeit der Einzelseele annehmen, weil ihm das Individuelle, die Persönlichkeit, nur Erscheinungsform des allgemeinen Geistes ist; nur dieser ist unvergänglich. — So ergiebt sich, dass die Lehre von der Unsterblichkeit des Individuums bis dahin nur in der Reflexion der Theologen sich zu halten vermochte; zu wissenschaftlicher Bedeutung hat ihr erst Plato verholfen, über den R. mit den späteren Philosophen zusammen von Seite 554 bis 625 handelt.

Von

Ed. Zeller. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie ist eine 4. Auflage erschienen, für welche auf die Anzeige der 3. Auflage (Archiv IV 111) verwiesen werden darf.

Carl Deichmann. Das Problem des Raums in der griechischen Philosophie bis Aristoteles. Leipzig 1893. 103 S. 8°.

Nach wenigen einleitenden Worten über die dunklen Vorstellungen vom Raum bei Hesiod und in den orphischen Schriften wendet sich der Verf. seiner eigentlichen Aufgabe zu; er will nämlich die vier Fragen beantworten: Wie stellt sich die griechische Philosophie zur Frage nach 1) dem Inhalt der Raum-Vorstellung? 2) der übersinnlichen Realität des Raums? 3) der näheren Bestimmung des realen Raums? 4) dem Ursprung der Raumvorstellung? Bei den Vorsokratikern behandelt er jedes der vier Probleme für sich in historischer Folge, bei Plato und Aristoteles dagegen fasst er sie systematisch als ein Problem zusammen. Die einzelnen Aufstellungen über die Vorsokratiker hier wiederzugeben, verbietet der Raum. Was der Verf. meint, tritt fast immer deutlich hervor; ob aber die alten Philosophen dasselbe gemeint haben, erscheint mitunter recht zweifelhaft.

Wenn es bei Plato unklar bleibt, ob er einen leeren Raum annahm (D. glaubt, dass er ihn leugnete), so wird das nach D.s Ansicht daraus erklärlich, dass er das Coexistierende des Alls genetisch schilderte. Als ein τοῦτο und τόδε gegenüber dem τοιοῦτον der Sinnendinge soll Plato den Raum im Timaeus deshalb bezeichnet haben, weil er in der Negation jedes bestimmten Dinges beharre. — Aristoteles hat (nach D.s Auslegung) Ort und Raum in der Weise unterschieden, dass jener das Prinzip der Ordnungsreihe der Körper ist, dieser hingegen das Prinzip der Ordnung der einzelnen Teile eines Körpers. Nach Aristoteles sind nicht die Körper im Raume, sondern der Raum in den Körpern, daher nimmt mit dem Wachstum des Körpers der Raum *eo ipso* mit zu.

Pythagoreer.

C. v. Jan. Die Harmonie der Sphären. Philolog. 52, 13—37.

Das älteste System der Sphärenharmonie ist das von Nikomachos (Harmon. c. 3 p. 6 fg.) mit einigen Neuerungen mitgeteilte, das die sieben Planeten mit den sieben Saiten der Lyra zusammenstellt und dem Saturn als dem höchsten Planeten den niedrigsten, dem Monde als dem niedrigsten den höchsten Ton der Harmonie zuschreibt. Es geht, wie v. Jan vermutet, auf Pythagoras selbst zurück. Jünger ist eine andere bei Censorinus (de die nat. c. 13)

überlieferte Skala mit neun Stufen, in welcher der am schnellsten sich bewegenden Fixsternsphäre der höchste Ton zukommt wie der Erde der tiefste; sie sollte von Archimedes herrühren und ist jedenfalls ein Erzeugnis alexandrinischer Gelehrsamkeit. Ein drittes System findet sich in zwei Handschriften der Nationalbibliothek zu Neapel, die v. Jan kürzlich genauer untersucht hat, entwickelt; es umfasst mehr als zwei Oktaven und hat vielleicht den Claudius Ptolemaeus zum Urheber.

Alkmaion.

J. Sander. Alkmäon von Kroton. Wittenberg 1893. Gymnasialprogramm (Nr. 259). 32 S. 4°.

Eine übersichtliche Darstellung dessen, was über Alkmäons Leben und seine Lehre bekannt ist. Die erhaltenen Fragmente sind neu abgedruckt und erläutert. Der Verf. greift mehrfach Zellers Auffassung über Alkmäons Stellung zu den Pythagoreern an (ohne freilich den Ref. von der Stichhaltigkeit seiner Einwürfe überzeugt zu haben). Zwischen den beiden Fragmenten 8 (Arist. de an. I 2. 405ª 29) und 9 (Ar. probl. XVII 3. 916ª 33) findet S. eine innere Beziehung: während die in geschlossener Bahn kreisenden Himmelskörper unsterblich sind, ist der Mensch eben deshalb sterblich, weil sein Leben keinen geschlossenen Kreislauf bildet, in dem das Ende sich wieder an den Anfang anschliessen könnte.

Heraklit.

A. Patin. Heraklitische Beispiele. Neuburg a. D. (Gymn. Progr.) 1. Hälfte 1892; 2. Hälfte 1893. 108 u. 94 S. 8°.

Zurückweisend auf seine frühere Schrift über Heraklits Einheitslehre (vgl. Archiv I 102) und anknüpfend an die Ansicht des Diodotus (Diog. Laert. IX 15) über den Inhalt von Heraklits Schrift und Philos Bemerkung, Quaest. in Genes. III 5, p. 178 Auch., unternimmt es der Verf. seine eigne Auffassung, das Werk des Ephesiers habe nur zum kleineren Teile Dogmen, zum überwiegend grösseren hingegen Beispiele zur Begründung seiner Lehre von der Einheit der Gegensätze enthalten, so sicher zu erweisen,

dass es fernerhin unmöglich sein wird, daran zu zweifeln (2. Hälfte S. 30)! Er durchsucht aufs neue Philos Buch, Ps. Hippokrates Περὶ διαίτης I 11—24, Sextus Hypotyp. I (besonders 55—58), die Scholien zu Nikanders Alexipharmaka V 172—177 und findet überall — nach dem einfachen Rezept „wo die Gegensatzlehre, da Heraklit (2. H. S. 30)“ — Heraklitische Beispiele, bei Philo sogar noch mit deutlichen Spuren ihrer ursprünglichen Anordnung in fünf Abschnitten. Von den erhaltenen Fragmenten Heraklits muss eine ganze Reihe bloss anders als bisher erklärt werden, dann enthalten auch sie Beispiele für die Harmonie der Gegensätze[1]).

Von

Ferd. Lassalle. Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos

erscheint als zweite Auflage ein anastatischer Neudruck in Lieferungen.

Demokrit.

Natorp, Paul. Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen. Marburg 1893. VI, 198 S. gr. 8°.

1. Die Fragmente der ethischen Schriften Demokrits, denen das Verzeichnis derselben bei Diogenes Laertius und die doxographischen Angaben über das τέλος des D. und seiner Nachfolger vorangestellt sind, erscheinen hier in neuer Anordnung und besserer Textgestaltung als bei Mullach, wenn auch noch nicht (was der Herausgeber selbst bedauert) in einer strengere philologische Ansprüche befriedigenden Form. Es folgen zwei Anhänge: der erste behandelt den Dialekt der Fragmente, der zweite enthält ein genaues Wortregister.

Besonders bemerkenswert erscheint die auf handschriftlicher Grundlage beruhende Lesung des Fragments 6 (238 Mull.): Democrat. 34 ἀνθρώποισι πᾶσι ταὐτὸ ἀγαθὸν καὶ ἀληθές, ἡδὺ δὲ ἄλλο ἄλλῳ.

[1]) Die am Schlusse der Arbeit (2. H. S. 92) gegen Zeller erhobenen unwürdigen Verdächtigungen beweisen leider, dass P.s Eitelkeit hinter seiner Kritiklosigkeit nicht zurücksteht.

2. Die Untersuchungen beschäftigen sich in ihrem ersten Kapitel mit der Ueberlieferung der Ethik des D. Im wesentlichen übereinstimmend mit Lortzing kommt N. hier zu dem Ergebnis, dass die erhaltenen Reste, soweit sie echt sind, ihrer Hauptmasse nach der Schrift Περὶ εὐθυμίης, ausserdem einem mehr populären Werke (vielleicht der Τριτογενείη) entstammen. Mit der doxographischen Ueberlieferung bei Cicero, Seneca, Plutarch u. a. findet der Herausgeber die gnomologische so übereinstimmend, dass er von den bei Stobäus erhaltenen Stücken (Floril. 116, 45. 105, 59. 92, 14 ausgenommen) kaum eines, unter den „Gnomen des Demokrates" nur etwa sechs als unecht ansieht.

Beweise für die Echtheit des überkommenen Stoffes suchen nun die folgenden Abschnitte von den verschiedensten Seiten her beizubringen.

So wird zunächst (Kap. 2, zu dem Th. Birt in einem Anhange S. 180ff. noch mancherlei über den Rhythmus der Rede beisteuert) der Stilcharakter der Demokritgnomen einer sorgfältigen Beobachtung unterzogen, und es ergeben sich gewisse allen gemeinsame Züge, die zu D.s Zeitalter und Persönlichkeit wohl zu passen scheinen. Sodann sondert N. (Kap. 3) die Gesamtmasse des Erhaltenen im Anschluss an die neue Ordnung der Fragmente in zwei Gruppen: 1) Grundprobleme der ethischen Theorie, 2) einzelne Lebensregeln. In der ersten Gruppe spielt das oben erwähnte Fragment 6 mit dem stark daran anklingenden Satze der Inschrift des Epikureers von Oinoanda (Usener, Rh. Mus. XCVII 431) ὡς τὸ τῇ φύσει συμφέρον, ὅ πέρ ἐστιν ἀταραξία, καὶ ἑνὶ καὶ πᾶσι τὸ αὐτό ἐστιν eine Hauptrolle um von der εὐθυμίη und ἀθαμβίη eine Brücke zu bilden zu der φρόνησις, welche N. so sehr betont, dass D.s Ethik einerseits ganz nahe an die Platos hinangerückt wird, andererseits innerlich verbunden erscheint mit D.s Erkenntnislehre und Physik. Auch in der zweiten Gruppe zeigt sich die φρόνησις als der durchlaufende rote Faden.

Weiter weist Kap. 4 nach, inwiefern die bei Clemens von Alexandria II 21 erwähnten „Abderiten" in ihrer Ethik sich alle an D. anlehnen. Beachtenswerter ist die in Kap. 5 unternommene Darlegung, wonach Epikur auch in seiner Ethik durchgängig von

D. abhängig sein soll, deutlicher noch da, wo er von ihm abweicht, als wo er mit ihm übereinstimmt. Kap. 5 und 6 verfolgen die Beziehungen zwischen Aristipp, den Skeptikern und Demokrit. Am meisten Widerspruch dürfte N. in dem erfahren, was er im 8. Kap. zu begründen bemüht ist: die in Plato's Schriften vorhandenen Anklänge an ethische Fragmente D.s seien nur zu erklären aus einem wirklichen Einflusse der Anschauungen des Abderiten auf den Athener. Besonderes Gewicht wird auf die schon von Hirzel zu gleichem Zwecke verwerteten Stellen Phileb. 44 B ff. und Rep. 583 B ff. gelegt, doch auch in anderen Dialogen findet N. noch eine nicht unerhebliche Anzahl von mehr versteckten Berührungen.

Das völlige Schweigen des Aristoteles über Demokrit als Ethiker, den er doch als Physiker so eingehend berücksichtigt, ist N. augenscheinlich sehr unbequem (vgl. S. 71 u. 177), gleichwohl lässt er sich dadurch in dem Glauben an die Zuverlässigkeit seiner Ergebnisse nicht beirren. Auch wer ihm hier nicht zu folgen vermag, wird doch dankbar anerkennen müssen, dass die zusammenfassende und allseitige Behandlung der demokritischen Ethik durch N. viel Neues und Anregendes zu Tage gefördert hat.

Spätere Physiker.

Aus der Schrift von

K. Joel. Der echte und der Xenophontische Sokrates. 1. Bd. Berlin 1893. XII, 554 S. gr. 8°

ist hier der Abschnitt (S. 147—166) zu erwähnen, in welchem der Vf. die Hypothese von F. Dümmler zurückweist, wornach Xenophon für die Kapitel Memorab. I 4 und IV 3 eine kosmologische Vorlage von kynischer Färbung benutzt haben soll, die durch Vermittlung des Prodikus auf Anaxagoras und Diogenes von Apollonia zurückzuführen sei. Joel urteilt, diese Behauptung sei schwer zu rechtfertigen gegenüber dem Urteil Platos über Anaxagoras im Phaedon 97 ff. und Stellen wie Plat. Leg. XII 967 B und Arist. Met. I 4, sowie gegenüber der Polemik der Memorabilien selbst (IV 7) gerade gegen diesen Philosophen; gegen Diogenes als Quelle wendet er ein, dass dieser Pantheist war, Xenophon dagegen Theist. Nach des Vf. Ansicht genügt es für die Theologie Xenophons fol-

gende drei Quellen anzunehmen: 1) die eigene Lebenserfahrung des Schriftstellers, 2) die Philosophie des Sokrates, 3) die religiöse Dichtung jenes Zeitalters.

Sophisten.

C. Trieber. Die Διαλέξεις. Hermes 27, 210—248.

Die Ergebnisse der Untersuchung lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen: 1. Der Verfasser dieser in dorischem Dialekt geschriebenen Untersuchungen war ein europäischer Grieche, der um 404—403 schrieb. 2. Die Schrift besteht, wie sie vorliegt, aus vier zusammenhängenden Abhandlungen und aus einer ungeschickten Blumenlese aus den übrigen Schriften desselben Verfassers; ihre jetzige Gestalt verdankt sie vermutlich dem Zeitalter der zweiten Sophistik. 3. Der unbekannte sophistische Verfasser erweist sich in fast allen Punkten als von Protagoras abhängig. 4. Auffallend viele Berührungspunkte hat er mit Hippias. 5. In letzter Linie wurzeln die in den Διαλέξεις vertretenen Anschauungen in Heraklits Ideen.

W. Jerusalem. Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes. Eranos Vindobonensis S. 153—162.

Der Vf. hält es für sicher, dass Sokrates (d. i. Plato) im Theaet. 152 A die Behauptung Theaetets αἴσθησις ἐπιστήμη für gleichbedeutend erachtet mit dem Satze des Protagoras πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, der den Anfang seiner gegen die Eleaten gerichteten Schrift über das Seiende bildete und nichts anderes besagen will als: was der Mensch — und zwar der Mensch im allgemeinen, nicht der einzelne Mensch im Gegensatze zu anderen — wahrnimmt, das ist; was er nicht wahrnimmt, das ist nicht. Zu dieser Deutung stimmen nach J.s Ansicht nicht nur die übrigen Aussprüche des Protagoras (so namentlich die von Diog. Laert. IX 51 und Arist. Met. B 2. 998ᵃ 4 überlieferten) vortrefflich, sondern auch die anderen Stellen bei Plato widersprechen nur scheinbar. Denn wo dieser dem Satze einen anderen Sinn unterzulegen scheint, da bekämpft er in der That nicht die Lehre des Prot. selbst, sondern nur die aus ihr gezogenen Konsequenzen. Später hielt man

diese Konsequenzen für die Lehre selbst, und so wurde ihre historische Bedeutung verdunkelt. Eine Spur der richtigen Auffassung erhielt sich in der Ueberlieferung bei Hermias (Irris. gent. 9. Doxogr. 633 Diels).

Paul Leja. Der Sophist Hippias. Sagan 1893. Gymn. Progr. (Nr. 206). 18 S. 4°.

Den vielgeschmähten Hippias will der Vf. wieder zu Ehren bringen. Er mustert zu diesem Zwecke die Ueberlieferung des Altertums und die Kritik der Neueren von Osann bis auf Apelt und Dümmler und gelangt ohne Neues zu bringen am Schlusse seiner Untersuchung zu einem überwiegend günstigen Urteile.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Armstrong, A. C., Die Philosophie in den Vereinigten Staaten, Zeitschr. für Philosophie Bd. 105, H. 1.
Augustin, A., Der Eid in der platonischen Ethik, Progr., Elbing.
Bähr, Gespräche und Briefwechsel mit Schopenhauer, Leipzig, Brockhaus.
Berger, H., Untersuchungen über das kosmische System des Xenophanes, Akad. Leipzig.
Bernstein u. Kautsky, Gesch. des Sozialismus, I. Bd., Stuttgart, Dietz.
Bloch, Ph., Geschichte der Entwicklung der Kabbala u. der jüd. Religionsphilosophie, Trier, Mayer.
Boll, F., Claudius Ptolemaeus als Philosoph, Diss., München.
Bosone, C. A., Des Aquinaten „de regimine Principum", Diss., Bonn.
Buschik, R., Die Pädagogik Augustins, Diss., Erlangen.
Busse, K., Herbert Spencers Philosophie der Geschichte, Diss., Halle.
Carrière, Fichte's Geistesentwicklung, Akad. München.
Caudrea, G., Der Begriff des Erhabenen bei Burke u. Kant, Diss., Strassburg.
Christ, A. T., Zur Kritik des Phaidon, Progr., Prag.
Deussen, P., Allgem. Geschichte der Philosophie I., Leipzig, Brockhaus.
Döring, A., Das Weltsystem des Empedocles, Zeitschr. f. Philos. Bd. 105, H. 1.
Eberhard, G., Die Cosmogonie von Kant, Diss., München.
Eisler, R., Die Weiterbildung d. Kantischen Aprioritätslehre, Leipzig, Friedrich.
Essen, E., Aristoteles Buch I u. II Von der Seele, in's Deutsche übertragen, Jena, Selbstverlag.
Fischer, K., Schelling, 2. Auflage, Heidelberg, Winter.
Fleischer, W., Pierre Poiret als Philosoph, Diss., Erlangen.
Foots, N. A., Locke's Erkenntnisstheorie I: Der Subjectivismus, Diss., Würzburg.
Gauss, Fr., Ueber die pythagoreischen Zahlen, Progr., Bunzlau.
Heine, G., Das Verhältniss der Aesthetik zur Ethik bei Schiller, Diss., Leipzig.
Henrici, J., Einführung in die inductive Logik nach Stuart Mill, Festschr. Heidelberg.
Heym, L. M., Die Aesthetik Sulzers, Diss., Leipzig.
Holzner, Plato's Phaedrus u. die Sophistenrede des Sokrates, Prag, Dominicus.
Hölk, C., De acusmatis sive Symbolis Pythagoricis, Diss., Kiel.
Hüniger, H., Der Philosoph K. Chr. Fr. Krause als Mathematiker, Progr., Eisenberg.
James, G. F., Thomas Hill Green und der Utilitarismus, Diss., Halle.
Immisch, Die Akademie Platon's und die modernen Akademien, N. Jahrb. für Philol., Bd. 150.
Kohlschmidt, O., Kant's Stellung zur Teleologie, Diss., Jena.
Kosack, M., Kant's „Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik", Diss., Göttingen.
Kurt, N., Wahrheit u. Dichtung in den Hauptlehren v. Hartmann's, Leipzig, Fleischer.
Lippert, Studien auf dem Gebiete der griech.-arabischen Uebersetzungslitteratur. H. 1, Braunschweig, Sattler.
Menn, M., Kant's Stellung zu Rousseau, Diss., Freiburg.
Müller, Jos., Die Seelenlehre Jean Paul's, Diss., Erlangen.
Nöldeke, Th., Sûfî, Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Gesellsch. Bd. 48, H. 1.
Nusser, J., Das Verhältniss der platonischen Politiea zum Politikos, Philologus, Bd. 53, H. 1.

Röhricht, A., Die Seelenlehre des Arnobius, Hamburg, Rauhes Haus.
Salits, P., Kant's Lehre von der Freiheit, Diss., Jena.
Sander, D., Die Religionsphilosophie des Maimonides, Diss., Erlangen.
Schanz, M., Sokrates als vermeintlicher Dichter (zur Erklärung des Phaedon), Hermes, Bd. 29, H. 4.
Schaper, F., Schelling's Philosophie der Offenbarung, Progr., Nauen.
Schmidt, W., Schopenhauer und das Christenthum, Diss., Erlangen.
—, S., Schopenhauer's Willensmetaphysik, Diss., Leipzig.
Schneider, F., Fichte als Sozialpolitiker, Halle, Niemeyer.
Schreiner, M., Eine Kasîda al-Gazzâlis, Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Gesellschaft Bd. 48, H. 1.
Sodens, G., Die Staatlehre Hegel's und Kant's, Diss., Erlangen.
Stadler, H., Zu Theophrastos περὶ φυτῶν ἱστορίαι, N. Jahrb. für Philol. Bd. 149, 9.
Staub, M., Die Willensfreiheit bei Luther und Zwingli, Diss., Zürich.
Sudhaus, C., Neue Lesungen zu Philodem, Philologus, Bd. 53, H. 1.
Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften I, Berlin, Reimer.
Sumann, Beitrag zum platonischen Dialog Euthyphron, Zeitschr. für österr. Gymnasien Bd. 45, H. 8.
Theissen, E., Logischer Zusammenhang in Platon's Dialog Meno, Progr., Emmerich.
Turban, T., Das Wesen des Christenthums von Feuerbach, Diss., Leipzig.
Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I. Th. 8. Aufl. Berlin, Mittler u. Sohn.
Uebinger, Die philos. Schriften des Nicolaus Cusanus, II., Zeitschr. für Philos. Bd. 105, H. I.
Urwalek, J., Die griechischen Gelehrten zur Zeit der Eroberung Constantinopels, Progr., Baden.
Welcker, H., Fricks Ansichten über Psychologie u. Didactik, Progr., Pforzheim.
Wetzstein, Die Wandlungen der stoischen Lehre, III, Progr., Neu Strelitz.
Wilde, N., Fr. H. Jacoby, Diss., New-York.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus, I, Braunschweig, Vieweg.
Wrzeionko, R., Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza, Wien, Braumüller.
Zahlfleisch, J., Aristotelisches, Philologus, Bd. 53, H. 1.

B. Französische Litteratur.

Adam, Ch., La philosophie en France, Paris, Alcan.
Bidez, J., La biographie d'Empédocle, Gand, Clemm.
Brunschwig, L., Spinoza, Paris, Alcan.
Ducros, L., Diderot, Paris, Perrin.
Lyon, Ch., La philosophie de Hobbes, Paris, Alcan.
Noël, G., La logique de Hegel, Revue de Metaphys. II, 6 (Nov.).
Ragey, Père, L'argument de St. Anselm, Paris, Delhomme et Briguet.
Reinach, J., Diderot, Paris, Hachette.
Roberty, E. de, Comte et Spencer, Paris, Alcan.
Sévilles, G., Ernest Renan, Paris, Perrin.

C. Englische Litteratur.

Adickes, E., German Kantian Bibliography, The phiol. Review III, 6.
Dyde, S. W., Hegels Conception of Freedom, ebda.
Elkin, W. B., Relation of Humes Treatise and Inquiry, ebda.
Fullerton, Spinoza, New-York, Holt.
Hudson, W. H., The Philosophy of Herbert Spencer, New-York, Appleton & Co.
Hyslop, J. H., The Ethics of Hume, London, Ginn & Co.
Sorley, W. R., The Philosophy of Herbert of Cherbury, Mind, Octob.
Sterret, M., The Ethics of Hegel, London, Ginn & Co.